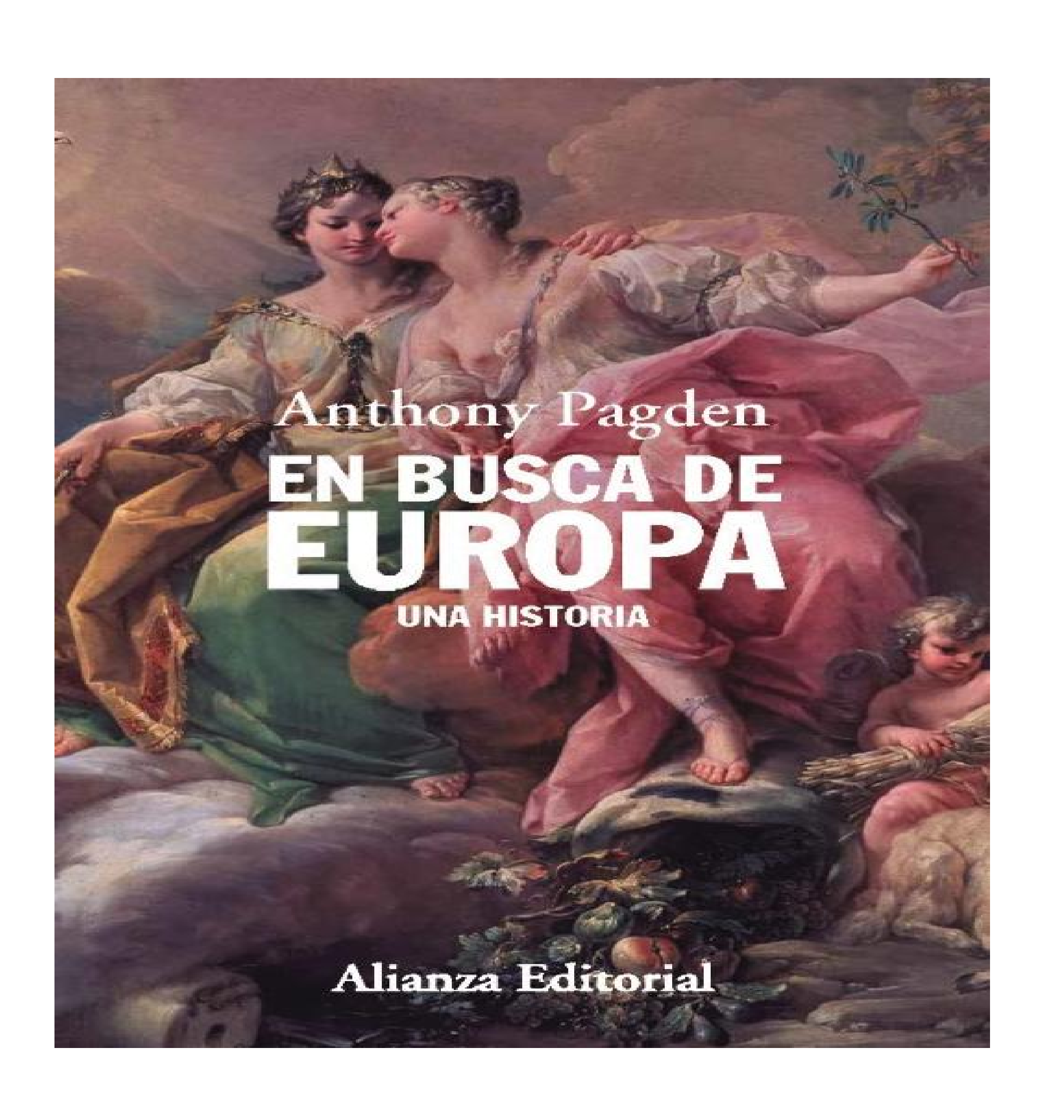

Anthony Pagden
EN BUSCA DE
EUROPA
UNA HISTORIA
Alianza Editorial


Anthony Pagden
EN BUSCA DE
EUROPA
UNA HISTORIA
Alianza Editorial

Anthony Pagden

EN BUSCA DE EUROPA
UNA HISTORIA

Traducción de Alejandro Pradera

Alianza editorial

Para Giulia
Semper eadem

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

Algunas de las ideas que el lector encontrará en este libro ya fueron puestas a prueba en distintas versiones ante diversas audiencias: en la Universidad de Oradea (Rumanía); en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona y en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid (España); en el Foro Kreisky para el Diálogo Internacional de Viena (Austria); y en las Universidades de Helsinki, Bolzano y la Universidad Hebrea de Jerusalén. En 2015, la Universidad de Aarhus (Dinamarca) tuvo la gentileza de invitarme a la Conferencia Anual Sløk sobre Historia de las Ideas, con el tema «Reinventar Europa 1815-1919», y la Universidad de Copenhague me ofreció pronunciar la conferencia inaugural de su Proyecto sobre la Ilustración Europea con el tema «Cosmopolitismo, patriotismo y nacionalismo: el incierto futuro de Europa». Quisiera dar las gracias a todos los asistentes a aquellos actos por su interés, por sus sugerencias y por sus objeciones, en ocasiones enérgicas. Tengo una deuda de gratitud especial con la Fundación Axel y Margaret Ax:son Johnson, que en 2012 tuvo la amabilidad de pedirme que participara en el Seminario Engelsberg de Estocolmo, Suecia, sobre el tema «En busca de Europa: perspectivas desde el Seminario Engelsberg», que ha resultado ser la fuente de inspiración de gran parte de lo que acabó convirtiéndose en el asunto de este libro.

Este proyecto también se ha beneficiado, en más aspectos de los que podría mencionar, de mis conversaciones a lo largo de los años con José María Hernández, Joan-Pau Rubiés, Lionel Jospin, Quentin Skinner, Susan James, y con el desaparecido Tzvetan Todorov y mis colegas de la UCLA, en particular con Davide Panagia y Kal Raustiala.

Quisiera expresar mi gratitud a Andrew Wylie, el mejor de todos los agentes literarios posibles, por su dirección, su paciencia, su apoyo y su aliento, que me acompañan desde hace ya casi dos décadas, y a James Pullen, el director de la delegación de Londres. También quisiera dar las

gracias a mi antiguo alumno Roey Reichert por su valiosísima ayuda al conseguirme muchos pasajes de importancia, en particular en la prensa diaria, y por haber identificado numerosos errores en mis referencias y alusiones a la obra de Immanuel Kant.

Como ocurre con todos los libros que he escrito a lo largo de los últimos veinte años, este le debe gran parte de su inspiración inicial y muchas de sus ideas a mis conversaciones con Giulia Sissa, mi esposa —que es una mujer europea donde las haya. Ella me ha ayudado a pensar con mayor claridad en la Europa a la que ambos pertenecemos y en la Unión Europea a la que ella tiene la suerte de seguir perteneciendo. Giulia ha contribuido enormemente a clarificar la argumentación general de este libro, y fue ella la que sugirió para la cubierta la imagen de la *Alegoría de la Justicia y la Paz* (1754) de Corrado Giaquinto, que plasma de una forma tan elocuente lo que representa Europa hoy en día. A Giulia, como siempre, por su apoyo, su generosidad, su ánimo, su sabiduría y su amor, le debo más de lo que jamás sería capaz de expresar, ni podría tener la esperanza de corresponder.

Esta versión en castellano ha sido actualizada y corregida —en la medida de lo posible— para tener en cuenta los últimos acontecimientos en la propia Europa —en particular el ascenso de una especie de nacionalismo «paneuropeo» en España y en Italia, y de una forma más dramática y relevante, las consecuencias para Europa y las implicaciones para su futuro de la guerra en curso en Ucrania. Todo esto, y muchas otras cosas, le debe más de lo que puedo expresar a la atenta inteligencia y la rigurosa erudición de su traductor, Alejandro Pradera. Siempre mucho más que un simple traductor, no solo ha convertido mi prosa inglesa, a menudo tortuosa, en elegante castellano, sino que también ha logrado descifrar y corregir innumerables errores de transcripción y atribución en el texto original. Por consiguiente, su traducción ahora puede considerarse la versión definitiva de este libro, en cualquier idioma.

Castellaras le Vieux, Mouans-Sartoux

NOTA SOBRE LAS CITAS Y LAS TRADUCCIONES

Todas las fuentes griegas y latinas se citan a la manera tradicional, sin referencia a una edición concreta. En el caso de las obras modernas de las que existe un gran número de ediciones, he intentado, en la medida de lo posible, utilizar números de tomo, de capítulo o de apartado en lugar de números de páginas. En algunos casos he señalado una edición en particular. En el caso de las obras en idiomas distintos del inglés, siempre he intentado utilizar la traducción más accesible y fiable, aunque en algunos casos las he modificado ligeramente. Cuando no se cita una edición en inglés, la traducción es mía.

No es el interés del mayor número (de los pueblos), como se ha dado en decir, sino, antes que todo, el interés de ciertas dinastías, y después el de ciertas clases del comercio y de la sociedad, lo que conduce a este nacionalismo; después que se ha conocido tal hecho, no hay que tener miedo de proclamarse simplemente *buen europeo,* ni de trabajar en pro de la fusión de las naciones.

Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*

INTRODUCCIÓN

I

Esta es la historia de una ambición, de un sueño, algunos dirían que de una ilusión. Es la historia de un proyecto, de un largo y tortuoso intento de unir una serie de grupos de gentes variadas, diversas y heterogéneas, de darles una identidad colectiva sin despojarles de sus identidades individuales —de que resulte posible hablar significativamente, como hizo Francis Bacon, el científico y filósofo inglés, fiel servidor de la Corona británica en el siglo XVII, de «nosotros los europeos», *nos Europai*[1]. «Europa» es una metáfora y una alegoría. También es, por supuesto, más obviamente, un lugar, un continente, pequeño e indeterminado, lo que en 1924 el poeta francés Paul Valéry denominaba un «cabo del continente asiático», cuyas fronteras han ido cambiando constantemente, expandiéndose y contrayéndose a lo largo de los siglos, desde que los griegos empezaran a utilizar la palabra por primera vez, aproximadamente en el año 500 a. C.[2]. Para ellos, Europa era poco más que las islas y la parte continental de Grecia, así como toda la masa continental poco conocida que había más allá. Nadie podía estar seguro de cómo era de grande o ni dónde terminaba exactamente. Aparte de de eso, sus fronteras conocidas se disolvían, a veces de forma imperceptible, en Asia hacia el este y en África hacia el sur, y a pesar de que todas aquellas fronteras eran humanas, políticas, culturales, y a veces religiosas, eran muy reales. «Da la sensación de que un hombre se despide de nuestro mundo […] antes de llegar a Buda», escribía el viajero inglés Edward Brown en 1669 al cruzar la frontera y entrar en Hungría, a la sazón bajo el dominio otomano. «Uno tiene la impresión de que ha entrado en un nuevo escenario del mundo, totalmente distinto del de los países occidentales»[3].

Sin embargo, Europa, como le decía el gran historiador francés Lucien Febvre al público que asistía a una conferencia que pronunció en el Collège de France en los últimos años de la Segunda Guerra Mundial —cuando prácticamente se había esfumado cualquier sensación de lo que había sido Europa, o de lo que podría volver a ser, aparte de escenario de una carnicería aparentemente interminable—, a lo largo de toda su historia siempre había sido mucho más que un simple lugar. Su geografía carecía de significado. «Porque Europa no tiene límites al este», decía, «ni ríos infranqueables, ni cordilleras insuperables, ni un brazo de mar, ni un gran lago, ni desiertos de arenas ardientes ni rocas glaciales». Solo hay historia. «Europa es un ideal, un sueño», proseguía, «por el que los hombres han muerto por millones. Europa es una idea cultural (pero hablar de cultura hoy en día es casi hablar de un sueño). Europa es una extensión de territorio, de un territorio en permanente expansión»[4]. Febvre estaba reafirmando, en un momento particularmente sombrío, una convicción que había formado parte, de una forma u otra, de la historia europea desde la antigüedad.

No obstante, fue en el siglo XVIII, durante lo que vino en llamarse la Ilustración, cuando fue cobrando vida poco a poco la idea de que Europa podía entenderse como algo más que una simple expresión geográfica indeterminada, o que un nombre colectivo. «Europa» era un espacio común, una única cultura, situada a mitad de camino entre el estrecho y posiblemente peligroso apego a la «nación» o la «patria» de cada cual y la identidad imprecisa y amorfa llamada «humanidad». Por ejemplo, así es como la entendía el gran jurista y teórico político Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu, en uno de los apuntes que él denominaba «Pensamientos» —y que tendré ocasión de citar de nuevo:

> Si yo supiese algo que me fuese útil y que fuese perjudicial a mi familia, lo expulsaría de mi espíritu. Si yo supiese algo útil para mi familia y que no lo fuese para mi patria, intentaría olvidarlo. Si yo supiese algo útil para mi patria y fuese perjudicial para Europa, o bien fuese útil para Europa y perjudicial para el género humano, lo consideraría como un crimen[5].

Un patriota, afirmaba en 1776 el historiador inglés Edward Gibbon en un tono parecido, tiene la obligación de «promover exclusivamente el interés y la gloria de su país natal; pero a un filósofo se le puede permitir ampliar sus

ideas y que considere Europa como una gran república cuyos distintos habitantes han alcanzado casi el mismo nivel de buena educación y de cultura». Gibbon escribía mientras aún se dejaban sentir las turbulentas secuelas de la Guerra de los Siete Años (1756-1763), a la que en una ocasión Winston Churchill calificó de la «Primera Guerra Mundial» de verdad, y que, en un momento u otro, afectó a todas las grandes potencias de Europa y a sus imperios de ultramar. Sin embargo, ni siquiera lo que Gibbon denomina, casi despectivamente, «estos acontecimientos parciales» habían turbado «en lo esencial nuestro estado general de felicidad, ni nuestro sistema de artes, leyes y costumbres, que tan ventajosamente distinguen por encima del resto de la humanidad a los europeos y a sus colonias»[6].

A partir de finales del siglo XVIII esa sensación de que, a pesar de los conflictos casi perennes, existía un territorio europeo común, algún tipo de identidad europea común, y unos intereses europeos comunes, y que en última instancia los Estados individuales de Europa no podían sobrevivir los unos sin los otros, se había convertido en una especie de lugar común. «En Europa las cosas son de tal forma», escribía Montesquieu, siempre el observador político más perspicaz de su tiempo, «que los Estados dependen unos de otros. Europa es un Estado formado por muchas provincias»[7]. El gran poeta, dramaturgo, historiador y filósofo francés del siglo XVIII François-Marie Arouet, más conocido por su pseudónimo «Voltaire», imaginaba que Europa era «una especie de gran república que abarca numerosos Estados […] que tienen una única base religiosa, los mismos principios de derecho público, las mismas ideas políticas, cosas desconocidas en otras partes del mundo». Lo que el jurista y politólogo anglo-irlandés Edmund Burke denominaba, significativamente, «el gran vecindario de Europa», era, a su juicio, y pese a su apego personal a su propio «pequeño pelotón», «prácticamente un gran estado, que posee la misma base de derecho general, con alguna diversidad de costumbres provinciales y de instituciones locales. […] El conjunto de la forma de gobierno y la economía de todos y cada uno de los países de Europa deriva de las mismas fuentes», hasta el extremo de que «ningún europeo puede ser un exiliado total en ninguna parte de Europa»[8].

Incluso el filósofo e historiador alemán Johann Gottfried Herder, que tenía un sólido sentido de las individualidades de todas las distintas culturas y «Patrias» de las que ya se componía Europa, estaba convencido de que:

> En ningún rincón del Globo las naciones han estado nunca tan entremezcladas como en Europa; en ninguno han cambiado tan a menudo y tan completamente sus moradas, y con ellas su forma de vivir y sus costumbres. […] A lo largo de los siglos el antiguo cuño familiar de muchas naciones europeas se ha suavizado y alterado por cien motivos, y sin ello este *espíritu general* de Europa no habría podido suscitarse fácilmente[9].

A lo largo de los siglos se han identificado muchas cosas específicas, aunque no exclusivas, de Europa. Sin embargo, hay dos que han sido más duraderas que todas las demás, y que en última instancia han hecho posible la idea misma de la unidad de todos sus muchos y diferentes pueblos. La primera tiene algo de lugar común, por muy problemática y polémica que resulte. Como ha argumentado el eminente jurista italiano Aldo Schiavone, de todas las cosas que la Europa moderna ha heredado de la antigüedad clásica, dos han sido de una relevancia política duradera: el concepto de un gobierno representativo —«el paradigma griego de la política como soberanía popular»— y el concepto romano del gobierno en virtud de un derecho común «definido por la razón». No obstante, ha sido la Europa moderna la que, a través de una larga serie de convulsiones, revoluciones y reformas, ha logrado, aunque solo de forma imperfecta, aunar ambas cosas[10]. Las modalidades concretas de gobierno adoptadas por los distintos pueblos del continente han sido, por supuesto, muy variadas. Pero todas ellas se han atenido a la idea de una «sociedad civil», lo que significa una vida vivida bajo la protección de un sistema universal de derecho al que cabe suponer que todos sus pueblos han dado su consentimiento. Es una convicción que, aunque —y en parte debido a que— ha sido reprimida de una forma tan brutal en tantos lugares a lo largo de una parte tan sustancial del siglo XX, constituye el principal fundamento intelectual e ideológico en el que hoy en día se basa la Unión Europea.

La otra probablemente es menos obvia. Como dijo el geógrafo griego Estrabón en el siglo I d. C., Europa era especial por ser capaz de proveerse de todos «los frutos que son mejores y que son necesarios para la vida, y de todos los metales útiles», y únicamente necesitaba importar productos de

lujo, «especias y piedras preciosas», que, como él decía despectivamente, «hacen que la vida de las personas que sufren escasez de ellas sea tan plenamente feliz como la de quienes las poseen en abundancia»[11]. No obstante, ninguno de los muchos y diversos pueblos del Mediterráneo podría conseguirlo por sí solo, tan solo *Europa* como continente, atravesada de este a oeste por las rutas comerciales, era capaz de lograrlo. Y eso se debía a que la vida era tan difícil para cada uno de esos pueblos individualmente que únicamente podían sobrevivir por el procedimiento de desarrollar las grandes redes comerciales que iban a convertirse en la base de su futura expansión mucho más allá de los límites de Europa. Además, debido a la intensa competencia que persistía entre ellos, todos los pueblos de Europa se veían obligados de vez en cuando a formar uniones políticas, y también de vez en cuando necesitaban desarrollar sistemas de alianzas, federaciones y ligas. En la realidad histórica, los europeos no eran, ni mucho menos, los únicos pueblos que reconocían el valor de la cooperación. Pero pocos pueblos han necesitado cooperar entre ellos con tanta frecuencia y durante un periodo de tiempo tan largo. Las alianzas, o mejor dicho la capacidad de formar alianzas, acabó considerándose uno de los rasgos de los pueblos europeos, y una de las causas de su éxito. Los persas, esos grandes «otros» de la antigüedad clásica, derrotaron a sus vecinos. Puede que los griegos hicieran lo mismo con los suyos; pero además, ellos sabían cómo aliarse entre sí. Las más famosas de aquellas ligas fueron las anfictionías —las «ligas de vecinos»— de las ciudades-estado de la antigua Grecia, originalmente concebidas como alianzas para garantizar la protección de los santuarios sagrados de todo el Mediterráneo. Se cree que la más conocida, la Liga Anfictiónica Delia o Gran Anfictionía, se fundó tras la Guerra de Troya para proteger el Templo de Apolo de la isla de Delos, pero seguía existiendo en el siglo II d. C. Las anfictionías se convirtieron en un punto de referencia para muchas generaciones posteriores de europeístas deseosos de ver en aquellos remotos orígenes clásicos la posibilidad de crear una nueva liga paneuropea más duradera. Las ligas, al igual que las federaciones y las confederaciones, ofrecían a la vez libertad individual y seguridad colectiva.

«Las ciudades de la antigua Grecia», escribía Gibbon acerca de los orígenes de su «única gran república»,

> se forjaron en la feliz mezcla de la unión y la interdependencia que se repite a mayor escala, pero de una forma más laxa, entre las naciones de la Europa moderna —la unidad de religión, lengua y costumbres que las convierte en espectadoras y juezas de sus respectivos méritos; la independencia del gobierno y de los intereses que hace valer sus libertades por separado y las incita a esforzarse por la preeminencia en la carrera por la gloria[12].

En esa fe en la fuerza creativa de «la unión y la interdependencia», probablemente más que en ninguna otra convicción, se basaba la posibilidad de una futura unión europea. «Sin embargo, hemos de insistir de inmediato», concluía Lucien Febvre en su conferencia del Collège de France, «en que la unidad europea no es uniformidad»[13]. «Unidad en la diversidad», como reza el lema de la Unión Europea.

II

La mayoría de los autores de estas afirmaciones generalizadas eran conscientes de que aunque todos ellos concedían gran importancia a la diversidad de los Estados europeos modernos, la unidad de Europa, ese «espíritu general», por usar la expresión de Herder, ya había sido «preparada de forma no planeada» justamente por aquello que, por lo menos él, más despreciaba: el Imperio Romano[14]. Pero Gibbon, a diferencia de Herder, también estaba convencido de que, en sus tiempos, era justamente «la subdivisión de Europa en numerosos Estados independientes, pero conectados entre sí por la semejanza general de su religión, su lengua y sus costumbres», la responsable de «las muy beneficiosas consecuencias para la libertad de la humanidad»[15]. Pero, a diferencia de Herder, Gibbon también estaba convencido de que el Imperio Romano de la era de los Antoninos, de los «Cinco Buenos Emperadores», como han venido en llamarse —desde Nerva (96-98 d. C.) hasta Marco Aurelio (161-180 d. C.)—, había sido el «periodo de la historia del mundo durante el que la situación del género humano fue más feliz y próspera», y que, por supuesto, se extendió mucho más allá de las fronteras de la Europa

moderna hasta abarcar «la parte mejor de la tierra y la porción más civilizada de la humanidad»[16].

No obstante todo aquello empezó a desintegrarse tras la sucesión de Cómodo, el hijo del emperador Marco Aurelio, en 177, cuando el imperio «cayó en manos de una sola persona [y] el mundo se convirtió en una lóbrega y segura cárcel para sus enemigos» hasta que, lenta pero ineluctablemente, en palabras de Herder, «la máquina se *desintegró* y *cubrió* de ruinas todas las naciones del mundo romano»[17]. En 476, al cabo de más de dos siglos de aquella agonía, el cacique germano Odoacro depuso al último emperador, Rómulo —apodado despectivamente «Augústulo», «Pequeño Augusto»— y el Imperio Romano en Occidente se desmoronó en una beligerante sucesión de feudos, principados, ducados, ciudades-estado y diócesis[18]. Lo que permaneció, lo que aún permanece en muchos lugares hasta el día de hoy, es una imagen de la antigua Roma como ese momento en que todos los que habitaban en lo que actualmente llamamos «Europa» vivían una vida relativamente segura, relativamente estable y próspera bajo los auspicios del derecho romano. En 1605, Francis Bacon escribía sobre los romanos:

> Tenían por costumbre conceder rápidamente la ciudadanía, y del más alto nivel; es decir, no solo el derecho a comerciar, a contraer matrimonio y a heredar, sino también el derecho al sufragio y a presentarse candidato a cargos y honores. Y no solo a determinadas personas; se concedía la ciudadanía a familias, ciudades, y a veces naciones enteras de una vez. Añádase la costumbre romana de establecer colonias, por las que las raíces romanas se transplantaban en suelo extranjero. Y al considerar esas dos prácticas conjuntamente, cabría decir que los romanos no se extendieron por el mundo, sino que el mundo se extendió sobre los romanos.

Bacon llegaba a la conclusión de que aquel era «el método más seguro de extender un imperio»[19]. También era, por supuesto, a muchos niveles, una ilusión cuidadosamente alimentada, fomentada y propagada por el propio Estado romano, y esa ilusión posteriormente se ha puesto al servicio de numerosas ambiciones estrechamente sectarias y nacionalistas. A pesar de todo, acabó convirtiéndose, como veremos, en un valioso recurso imaginativo para los futuros constructores de la unidad europea. Porque, en esta visión de Roma, a la que, a juicio de Cicerón, el último gran orador y jurista de la República Romana, cabía describir más como «un protectorado

[patrocinium] que como un imperio del mundo»[20], resultaba posible crear la imagen de una alianza formada por Estados libres y unidos por un mismo cuerpo de derecho y por una ciudadanía común, donde un gran número de culturas diversas y distintos sistemas de creencias podían florecer sin trabas, siempre y cuando no supusieran una amenaza para el bien común. Todos los pensadores, desde Bacon hasta el filósofo francés nacido en Rusia Alexandre Kojève (del que hablaremos más adelante), que entre 1945 y su fallecimiento en 1968 trabajó en el Ministerio de Asuntos Económicos de Francia y ejerció una influencia considerable aunque no aparente sobre la participación francesa en la creación de la Comunidad Económica Europea, sabían de sobra que las realidades del gobierno imperial romano y de la vida en tiempos del imperio, ya desde antes de la desaparición de la República en 27 a. C., nunca fueron ni tan benignas ni tan ecuménicas. Sabían que Roma se había hecho con su imperio sobre todo a través de las conquistas. También sabían que aunque aquellas conquistas a menudo se llevaron a cabo «en el interés de los aliados» de Roma, muchos de aquellos aliados fueron escogidos a fin de facilitar la expansión por el procedimiento de defenderlos, de modo que, como reconocía el propio Cicerón, «nuestra nación se ha hecho con el control del mundo entero por el procedimiento de defender a sus aliados»[21]. También sabían, por supuesto, que la tan cacareada grandeza romana se había creado a base de trabajo esclavo y, por ello, como comentaba David Hume, el gran filósofo del siglo XVIII, «para alguien que reflexione fríamente sobre el asunto, queda claro que la naturaleza humana, en general, realmente disfruta de más libertad hoy en día en el gobierno más arbitrario de EUROPA que en cualquier momento del periodo más floreciente de la antigüedad»[22]. Sabían que, en virtud del derecho romano, las mujeres tenían muy poca consideración y gozaban de escasa independencia social de sus padres o de sus maridos, y que los padres podían ejercer el derecho de vida y muerte sobre su prole. Eran plenamente conscientes de todas esas cosas, igual que de la truculenta brutalidad de los juegos circenses, y de la crueldad y la depravación de tantas familias imperiales romanas. Pero la cuestión no era la realidad histórica. Lo que importaba era la ambición, el objetivo, la percepción de lo

que *podía* ser una auténtica confederación de pueblos, de lo que Kojève denominaba un «verdadero imperio».

A finales del siglo VIII, Carlos I, rey de los francos, más conocido como Carlomagno, «Carlos el Grande», se propuso recrear por lo menos una parte de lo que él conocía de todo esto. En 800, tras conquistar gran parte de Europa meridional y central, se hizo coronar como «emperador de los romanos» por el papa León III. El Imperio Carolingio abarcaba la mayor parte de Europa central, algunas zonas del norte de España, hacia el este hasta lo que hoy es Polonia, y una gran parte del norte de Italia. Era, por supuesto, un imperio mucho más pequeño de lo que fue el Imperio Romano en su apogeo, y duró menos de un siglo. Pero fue el Estado fundacional de lo que más tarde sería el Sacro Imperio Romano —o, a partir de 1512, el «Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana»— que sobreviviría hasta su ignominioso final a manos de Napoleón en 1806, y que iba a tener una inmensa relevancia política, aunque no un auténtico poder político, para las generaciones sucesivas. También fue el responsable de aportar la cohesión política inicial que iba a hacer que a lo largo de toda la Edad Media Europa fuera sinónimo de lo que en el siglo V el papa León I el Magno denominó el *orbis christianus,* o, como se decía en las lenguas vernáculas europeas, simplemente la «cristiandad».

No obstante, a diferencia de su predecesor, que (al menos) había afirmado ser, desde el reinado del emperador Antonino Pío, un imperio mundial, el Imperio Carolingio fue explícitamente europeo, y al propio Carlomagno se le denominó, desde principios del siglo XIX, *Pater Europae,* el «Padre de Europa». Con el paso de los siglos, Carlomagno llegó a representar la posibilidad de reunificar los pueblos francés y alemán —que siempre han formado el núcleo de la visión geográfica de Europa— y con ello la posibilidad de crear por fin una única Europa unida. La Unión Europea también ha asumido ese legado. Uno de los edificios de la Comisión Europea en Bruselas se llama el «Edificio Carlomagno», y desde 1950, Aquisgrán (también denominada Aachen y Aix-la-Chapelle), la capital de Carlomagno, concede cada año un premio a las personalidades —o a las cosas, dado que en 2002 el premio Carlomagno recayó en el euro— que más han contribuido a la «unión voluntaria de los pueblos europeos sin

coacción». El primer galardonado fue el conde austriaco-japonés Richard von Coudenhove-Kalergi, el excéntrico federalista europeo. En 1950, en su discurso de aceptación, Coudenhove-Kalergi hizo un llamamiento a una «Unión Carlomagno», es decir, «la renovación del Imperio de Carlomagno como una confederación de naciones libres […] ¡a fin de que Europa, de ser un campo de batalla de guerras mundiales recurrentes, se convierta en un imperio mundial pacífico y floreciente de personas libres!». Sin embargo, la descripción que hacía Coudenhove-Kalergi del legado de Carlomagno, y su eventual asunción por parte de la Unión Europea, son profundamente problemáticas. Porque está claro que el Imperio Carolingio no fue, como lo han sido la mayoría de los proyectos posteriores de integración europea, hasta la UE inclusive, por lo menos en primera instancia, un intento de poner fin a las incesantes guerras entre los distintos Estados de Europa y de restituir al continente un reino universal de justicia. El Imperio de Carlomagno fue, al contrario, un intento por parte de un poderoso gobernante tribal de apropiarse del estatus y de la gloria del antiguo Imperio Romano en Occidente. Si el objetivo de la integración consiste en unir «sin coacción» a los pueblos de Europa, es evidente que ese objetivo debe alcanzarse por otros medios que no sean la conquista.

III

No obstante, Coudenhove-Kalergi tenía razón en una cosa. Todos los intentos de crear una Europa unificada han sido, por lo menos inicialmente, una respuesta a una crisis que de una u otra forma ha afectado a todos los pueblos europeos, y, hasta hace muy poco, casi todas esas crisis han sido provocadas por las guerras[23]. La más extensa y sin duda la más devastadora de todas las guerras que los pueblos europeos han librado entre ellos antes de la Primera Guerra Mundial fueron las prolongadas guerras, a menudo civiles, que siguieron a la Reforma religiosa del siglo XVI. En la mayoría de ellas, por primera vez en su historia, los combatientes no peleaban por reivindicaciones dinásticas, ni por un territorio, ni para defender los supuestos derechos de sus gobernantes. Combatían por sus creencias[24]. Las

guerras, que comenzaron en el Sacro Imperio Romano en 1546, se propagaron sin cesar a lo largo y ancho de toda Europa, acarreando unos conflictos intestinos cada vez más graves. Entre estos figuran las guerras de religión en Francia, entre 1562 y 1598, la Guerra Civil inglesa de 1642-1649, y lo que los españoles denominaron la «Guerra de Flandes» y los holandeses la «Guerra de los Ochenta Años», entre 1566 y 1648. La última fase de aquella contienda, que comenzó en 1618 y duró ininterrumpidamente hasta 1648, vino en llamarse la «Guerra de los Treinta Años». Causó estragos a lo largo y ancho de toda Europa central y oriental, y atrajo hasta sus fauces en un momento u otro a todos los principales Estados del continente, desde España hasta Suecia. Los gigantescos ejércitos que creó dejaron tras de sí amplias zonas del continente en ruinas humeantes. Cuando por fin concluyó, había muerto un tercio de la población de Europa central. Como comentaba Voltaire con asombro al volver a leer su propia descripción de toda aquella carnicería: «¿Lo que acabo de escribir es la historia de las serpientes y los tigres? No, es la de los hombres. Los tigres y las serpientes no tratan de esa manera a sus propios congéneres»[25].

Los múltiples acuerdos que pusieron fin a todo aquello definitivamente, y con ello a todos los conflictos confesionales dentro de Europa, se firmaron entre aproximadamente doscientas potencias católicas y protestantes en las ciudades de Osnabrück y Münster, en la región de Westfalia, entre mayo y octubre de 1648, y en conjunto vinieron en llamarse la «Paz de Westfalia». Se trataba, a todos los efectos, del primer tratado moderno. Fue el primer tratado entre naciones soberanas que aspiraba a establecer una paz duradera y no simplemente, como hacían todos los tratados firmados hasta entonces, un alto el fuego temporal. También fue la primera reunión verdaderamente internacional de Estados europeos, y la primera que oficialmente reconoció la existencia de dos nuevos Estados, las Provincias Unidas de Holanda, que a todos los efectos ya había consolidado su independencia de España cuarenta años antes, y la Confederación Suiza, que a partir de entonces se convirtió en una república soberana, independiente del Imperio de los Habsburgo. A partir de 1648, las monarquías desordenadas y divididas de Europa empezaron a transformarse

paulatinamente en los modernos Estados-nación que en su mayoría siguen siendo hoy en día.

La Paz de Westfalia había sido una de las soluciones trascendentales y duraderas a la crisis. La otra, que era más dispersa, imprecisa, e inicialmente intrascendente, asumió la forma de una serie de proyectos para una paz perpetua en Europa mediante la creación de una unión política entre los distintos Estados europeos. Aunque anteriormente ya existieron algunas propuestas para una Europa unificada, que se remontan al tratado *De Monarchia* (1313) de Dante Alighieri (una propuesta que a todos los efectos solo contempla una versión más fuerte y centralizada del Sacro Imperio Romano ampliada a la totalidad de Europa), la primera propuesta que tuvo una relevancia duradera fue *Le Grand Dessein* («El gran proyecto»), escrito por el duque de Sully, ministro de Hacienda del rey Enrique IV de Francia entre 1617 y 1630 aproximadamente, y que aún citaba con aprobación el muy influyente jurista suizo Johann Caspar Bluntschli en una fecha tan tardía como 1878[26]. Sin embargo, la obra de Sully solo subsiste en algunos fragmentos que figuran en las memorias de su autor, publicadas en 1638, y hasta el siglo XIX mucha gente creía que en realidad había sido escrita, como afirmaba el propio Sully, por el mismísimo rey —lo que explica, tal vez más que su contenido, las frecuentes alusiones encomiásticas de otros autores al *Dessein*. El *Dessein* proponía que la monarquía de los Austrias —que a la sazón abarcaba tanto España como Portugal y sus respectivos imperios de ultramar, y a la que Sully consideraba la principal causa de los conflictos dentro de Europa, lo que no es de extrañar— se redujera «únicamente al Reino de España», y que a partir de ahí Europa se dividiera en quince Estados, lo más iguales que fuera posible tanto en extensión territorial como en poderío militar. Dichos Estados conservarían las formas políticas —monarquías o repúblicas— y las religiones —católica o protestante— de sus entidades originarias, y estarían gobernadas por un Consejo General formado por cuatro delegados de cada una de las grandes potencias y dos de cada una de las potencias menores, un Consejo que ejercería la autoridad legislativa suprema sobre todos los Estados miembros. Habría libertad de comercio; y las barreras aduaneras entre los Estados, cuando no sus fronteras, quedarían

abolidas. Sin embargo, Sully proponía que a quien le correspondía presidirlo todo era al propio Enrique IV, lo cual probablemente no es de extrañar, pues en 1598 el rey había puesto fin a las guerras de religión en Francia, y ahora debía conducir al resto de Europa hacia un futuro de paz perpetua y de prosperidad renovada[27]. Sully y Enrique eran conscientes de que si Francia quería salir de los conflictos civiles y religiosos que llevaban dividiendo al país desde 1562, y de que en aquel momento era imprescindible que una cristiandad dividida en materia religiosa fuera capaz de resistir al creciente poderío del Imperio Otomano, había que reconstruir Europa, si no como otro Imperio Romano, sí como algo mucho más parecido a una federación de Estados.

En 1623, un desconocido monje francés llamado Éméric Crucé, sin relación con Sully, publicó un proyecto similar, aunque más ambicioso, titulado *Le Nouveau Cynée* («El nuevo Cineas»), donde ofrecía «las mejores oportunidades y métodos para establecer una paz general y la libertad de comercio para el mundo entero». El tratado exponía sofisticados planes para una federación mundial —aunque en realidad a Crucé le preocupaban sobre todo Europa y su perpetuo conflicto con el Imperio Otomano— gobernada por un congreso permanente de delegados con sede en Venecia, una cómoda puerta, geográfica y culturalmente, entre Europa y los otomanos. Los delegados debían representar no solo a todas las naciones de Europa, sino también al propio Imperio Otomano, a Persia, a China, a «Etiopía», a África y a Rusia. Su cometido sería arbitrar entre dichas regiones, y tal vez también debería autorizársele el uso de la fuerza contra cualquier miembro disidente (aunque Crucé no dice de dónde debía provenir aquella fuerza). El papa sería el presidente del congreso, y el sultán su vicepresidente. Habría una moneda común, pesos y medidas estandarizados, y libre comercio. Fue uno de los primeros esbozos, a juicio de algunos, de la Sociedad de las Naciones, de Naciones Unidas, y de la Unión Europea, pero todo a la vez, no se sabe muy bien cómo[28].

Mientras los Estados europeos seguían combatiendo despiadadamente entre sí, incluso después de que el Tratado de Westfalia aparentemente hubiera puesto fin a cualquier posibilidad de un conflicto religioso en el futuro, tras las huellas del *Grand Dessein* y del *Nouveau Cynée* hubo un

goteo constante de nuevas propuestas, algunas pragmáticas, pero la mayoría absurdamente inverosímiles, para la abolición definitiva de la guerra. Entre ellas cabe destacar: *An Essay towards the Present and Future Peace of Europe* («Ensayo para la paz presente y futura en Europa», 1693), de William Penn; *Some Reasons for a European State* («Algunas razones para un Estado europeo», 1710), de John Bellers, amigo de Penn y cuáquero como él; la *Declaration for a Lasting Peace in Europe by the «Old Pretender»* («Declaración del "Viejo Pretendiente" a favor de una paz duradera en Europa», 1722), Jacobo Francisco Eduardo Estuardo, cuyos partidarios le llamaban «el rey Jacobo III de Inglaterra y VIII de Escocia»; el *Progetto di una «Dieta perpetua» per mantenere la Pubblica Tranquillità* («Proyecto de una "Dieta perpetua" para mantener la tranquilidad pública»), de 1736 (que era más bien una propuesta para conquistar el Imperio Otomano), del cardenal Giulio Alberoni, un hábil arribista social al servicio del rey Felipe V de España; una parodia de Voltaire de 1770, que en realidad es un llamamiento a la tolerancia religiosa universal; el *Project for Perpetual Peace between the Sovereigns of Europe and their Neighbours* («Proyecto para la paz perpetua entre los soberanos de Europa y sus vecinos»), obra de un antiguo galeote, Pierre-André Gargaz, que le causó tanta impresión a Benjamin Franklin que en 1782 lo editó en la imprenta que había montado en su finca de Passy, a las afueras de París; y *A Plan for a Universal and Perpetual Peace* («Plan para una paz universal y perpetua», 1789), de Jeremy Bentham, que, entre otras cosas, apelaba a la disolución de los imperios de ultramar de las potencias europeas, que Bentham tachaba de «atentados al sentido común» y de «fallidas imitaciones de unos miserables originales [greco-romanos]»[29].

Sin embargo, muchos de aquellos tratados le debían bastante más que el título a una voluminosa y pesada obra de Charles-Irénée Castel, abad de Saint-Pierre, el *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe* («Proyecto para conseguir una paz perpetua en Europa», 1713), un texto cuya influencia, atenuada pero perceptible, ha soportado el paso de los siglos, empezando por Claude-Henri de Saint-Simon, pionero del socialismo, en el siglo XIX, hasta los fundadores de la Unión Europea —un término que al parecer Saint-Pierre fue el primero en utilizar. El abad de Saint-Pierre —el

«filósofo pacífico, amigo del género humano», como él mismo se definía— fue, en muchos aspectos, un hombre extraordinario y extraordinariamente clarividente, y su proyecto, a pesar de que es una obra prolija y difícil de manejar, y de que se presenta como un mero comentario del *Grand Dessein,* no solo era mucho más radical que cualquiera de sus predecesores, y que algunos de sus sucesores, sino que también en algunos aspectos se aproxima mucho más a la hora de describir el tipo de cuasi-federación en la que posteriormente se ha convertido Europa. Saint-Pierre, un diplomático que en 1712-1713 había sido uno de los negociadores del Tratado de Utrecht (que puso fin a la Guerra de Sucesión española), y que había sido expulsado de la Académie Française en 1718 por denunciar el gobierno del patrocinador de la institución, Luis XIV, ideó un plan para poner en marcha un sistema de impuestos progresivos —algo prácticamente impensable a principios del siglo XVIII— y de educación universal y gratuita, para hombres y mujeres. Su *Projet* contemplaba una futura federación europea cohesionada a través de los beneficiosos efectos del comercio, unida mediante un «tratado de Unión Europea» pero no gobernada de la misma forma que los Estados individuales, por un único soberano, sino por un consejo o dieta donde se reunirían los príncipes de todos y cada uno de los Estados miembros, y a través del cual se resolverían todas las disputas que surgieran a lo largo y ancho del continente, sin socavar gravemente —o eso pensaba él— la autoridad de los monarcas de los Estados individuales. Saint-Pierre estaba convencido de que de esa forma se eliminarían las guerras, salvo como último recurso, y con ello se lograría no solo la máxima felicidad para el mayor número, sino también convencer por fin a los príncipes de que su verdadero interés no eran los conflictos, sino lo que él denominaba la *bienfaisance,* la «beneficencia», que era una manifestación de esa «empatía» que supuestamente debían sentir mutuamente todos los seres humanos como individuos[30].

Saint-Pierre esperaba que algún día sería posible extender esa federación a Asia, África y América, pero consideraba que cualquier propuesta de ese tipo, en aquella época, haría que su plan pareciera absurdamente poco realista. Incluso sin intentar abarcar el mundo entero, el *Projet* fue objeto de las indefectibles burlas de la mayoría de sus lectores. Voltaire lo

menospreció calificándolo de «quimera que no podría existir entre los príncipes de la misma forma que entre los elefantes y los rinocerontes, o entre los lobos y los perros»[31]. Gottfried Wilhelm Leibniz, con su ironía habitual, comentó que le recordaba a un «artefacto en un cementerio con las palabras *Pax perpetua;* pues los muertos ya no combaten: pero los vivos son de otro humor; y los más poderosos no respetan en absoluto los tribunales»[32]. (No obstante, Leibniz tenía su propio proyecto para Europa como una especie de Sacro Imperio Romano —y por consiguiente alemán — revitalizado). En 1756, Jean-Jacques Rousseau escribió un breve «Juicio» sobre el *Projet* (la única cosa de sustancia que se publicó de lo que iba a ser una edición de toda la *oeuvre* de Saint-Pierre), y aunque él reconocía que muchos lo rechazarían, como harían con cualquier proyecto utópico de ese tipo, por considerarlo meras «especulaciones vanas», a juicio de Rousseau se trataba, a pesar de todo, de una demostración de la «utilidad general y particular» de la «verdad moral»[33]. Sin embargo, Rousseau discrepaba de la idea de que una federación pudiera conseguir la paz (tradicionalmente, señalaba, la mayoría de ellas se habían creado con el propósito de hacer la guerra). Como tampoco creía que el comercio fomentara la armonía y la cooperación, sino que en realidad únicamente incrementaba los motivos para la competencia entre los Estados y por consiguiente las causas para una guerra. Al final, Rousseau llegó a la conclusión de que el tipo de federación de Estados que había vislumbrado el abad de Saint-Pierre a partir de su imaginación excesivamente optimista exigiría una situación en la que «la suma de los intereses particulares no se imponga al interés común y […] que cada uno vea en el bien de todos el mayor bien que podría esperar para sí mismo». La única forma posible de hacerlo realidad sería, a juicio de Rousseau, una revolución. Y, de ser así, «¿quién de entre nosotros se atrevería a decir si deberíamos temer más que desear una Liga Europea?»[34].

La persona que transformó sustancialmente la idea de que la única forma de lograr la paz mundial era mediante una sociedad de naciones fue Immanuel Kant. A raíz del Tratado de Basilea, firmado el 5 de abril de 1795 —que puso fin a la Guerra de la Primera Coalición entre los Estados monárquicos de Europa y la Francia revolucionaria, que adjudicaba a

Francia todos los territorios al oeste del Rin, y que permitía que Rusia, Austria y Prusia se repartieran Polonia entre ellas—, Kant planteó su propio proyecto para poner fin a las guerras. Lo tituló *Sobre la paz perpetua, un esbozo filosófico*. En 1795 Kant tenía 71 años y era muy admirado en toda Europa por ser probablemente el filósofo europeo más importante y más ambicioso desde Aristóteles.

Como deja claro el título, *Hacia la paz perpetua* es una contribución a un proyecto no concluido a día de hoy. Es una propuesta, un mero «esbozo filosófico» que llevará «hacia» una situación que únicamente podrá hacerse realidad en tiempos futuros. Puede que por ese motivo esté escrito, poco prometedoramente, como una serie de artículos —además de las extensas reflexiones de Kant sobre el significado de cada uno de ellos— de un hipotético tratado de paz universal. Sin embargo, es un tratado diferente de todos los anteriores y, a juicio de Kant, era el único tratado que podría asegurar el desarrollo futuro, indefectiblemente cosmopolita, del género humano. Sus conclusiones iban a tener una influencia poderosa y generalizada, aunque también difusa, mucho más allá de los confines de la filosofía profesional. El libro ha dejado su marca en muchas generaciones posteriores, y su presencia todavía puede apreciarse no solo en los debates contemporáneos sobre la gobernanza global y la justicia mundial, sino también en la creación de las instituciones universales concebidas para respaldarlas, en la Sociedad de las Naciones, en la Organización de Naciones Unidas, y en la Unión Europea como el ejemplo más claro de todos.

Como ya había observado mordazmente el abad de Saint-Pierre, al que Kant citaba a menudo, las potencias soberanas de Europa, tal y como estaban constituidas en aquella época, no eran diferentes de «los reyezuelos de África, de los infelices caciques o de los pequeños soberanos de América». Entre ellos no existía nada que pudiera describirse como una «sociedad suficientemente poderosa y permanente». A lo más que habían llegado era a la Federación Suiza o a los Estados de los Países Bajos. Por consiguiente, todas las demás potencias sentían incesantemente la necesidad de recurrir a la guerra para resolver sus diferencias[35]. Kant estaba de acuerdo. Cualquiera de las organizaciones por tratado por las que los

Estados de Europa habían pretendido vincularse entre ellas —incluido el que se acababa de firmar en Basilea— no había sido más que una «mera tregua, una suspensión de las hostilidades, no una *paz*», dado que ninguno de los Estados firmantes había aspirado jamás a una «situación estable y permanente»[36]. Puede que el proyecto de Saint-Pierre fuera ilusorio y careciera de cualquier valor práctico, dado que todas las propuestas de ese tipo siempre han sido «ridiculizadas por los grandes estadistas, y más aún por los jefes de Estado, por considerarlas ideas pedantes, infantiles y académicas», pero eso, a juicio de Kant, probablemente solo se debía a que Saint-Pierre estaba convencido de que «su ejecución estaba demasiado próxima»[37]. No obstante, su afirmación básica, esto es, que la paz perpetua, dentro de Europa o más allá, únicamente podría lograrse a través de algún tipo de federación, era innegable. La única forma, insistía Kant, de poner fin a la actual situación de barbarie no estructurada entre los Estados del mundo era que todos ellos formen «una sociedad general de naciones, establezcan una legislación pública, definan una autoridad pública que se haga cargo de las prerrogativas nacionales, y con ello hacer posible una paz universal»[38]. El proyecto del propio Kant era mucho más ambicioso que el de cualquiera de sus predecesores; y era un intento no ya de resolver un problema, por apremiante que fuera, dentro de Europa, sino más bien de transformar el orden internacional en su conjunto.

Para Kant, la cuestión, a la que singularmente ni Saint-Pierre ni la mayoría de los anteriores propagandistas de una paz perpetua habían logrado dar respuesta, era cómo crear el tipo de comunidades internacionales que preveían dichos autores de forma que no se desmoronaran bajo la más leve presión. Como había observado Rousseau, en materia de medios, Saint-Pierre «razonaba como un niño». Imaginaba «ingenuamente que bastaría con reunir un Congreso, sugerir algunos artículos, conseguir que todos los firmaran, y entonces ya estaría todo resuelto»[39]. Pero tanto Rousseau como Kant, que escribía en la época de las guerras revolucionarias y para él se trataba de un asunto aún más apremiante, eran plenamente conscientes de que para crear la «Unión Europea» de Saint-Pierre primero era necesario transformar totalmente el tipo de relaciones que existían entre los Estados. Las sociedades

individuales estaban unidas por un pacto entre los gobernantes y sus ciudadanos o súbditos. Sin embargo, claramente eso mismo no era válido entre los Estados, donde los únicos contratos que habían existido hasta entonces habían asumido la forma de tratados —lo que Kant denominaba un «pacto de paz» *(pactum pacis)*— y todos los pactos no hacían más que poner fin a una «guerra en curso […] pero no a una situación de guerra, de encontrar siempre pretextos para una nueva guerra»[40]. Si se pretendía que esos acuerdos poco satisfactorios fueran reemplazados por algo más vinculante, primero las naciones debían modificar sus propias identidades políticas. Ahí Saint-Pierre y Rousseau habían acertado, pero incluso Rousseau había sido incapaz de captar todas las implicaciones de su afirmación en el sentido de que nunca podría existir nada parecido al proyecto de Saint-Pierre a menos que cada Estado creara una forma de gobierno donde «la suma de los intereses particulares no se imponga al interés común».

El proyecto de Kant era marcadamente distinto de los de todos sus predecesores. Ellos habían trabajado con el presupuesto de que podría lograrse una paz duradera entre los Estados de Europa —y en algunos casos de todo el mundo— sin que al mismo tiempo cambiara la estructura de gobierno de cada nación ni el orden jurídico al que pertenecía cada una de ellas. Kant adoptaba un punto de vista radicalmente distinto. La paz —la paz perpetua— únicamente podía lograrse a través de la creación de un orden jurídico internacional totalmente nuevo, un orden que no solo sería capaz de traer consigo la paz entre las naciones, sino también de crear un orden de justicia entre ellas. Porque la paz sin justicia siempre sería efímera.

A diferencia de todos sus predecesores (salvo Montesquieu), Kant había advertido que únicamente los Estados que compartieran la misma forma política serían capaces de integrarse en una unión pacífica y duradera. El tipo de unión que había imaginado Sully, en la que se suponía que las monarquías y las repúblicas cooperarían tranquilamente entre ellas, era impensable en la práctica. (Cabría argumentar que a grandes rasgos es lo mismo que ocurre con Naciones Unidas.) Por añadidura, la única forma política bajo la que resultaría posible tal unión era lo que Kant

acertadamente denominaba una «república representativa», que él definía como una sociedad donde ningún individuo se vería limitado por ningún tipo de ley externa —es decir, puramente humana—, a excepción de «las leyes a las que he podido dar mi consentimiento»[41]. A juicio de Kant, tan solo en una república donde el legislador estuviera obligado a promulgar las leyes «como habría podido surgir de la voluntad de todo un pueblo», y que por consiguiente fuera un «*sistema que represente* al pueblo a fin de proteger sus derechos en su nombre», podría el individuo verse «obligado a ser un buen ciudadano aunque no sea moralmente un hombre bueno»[42]. Además, una república así era la única que «ofrece la perspectiva de alcanzar el resultado deseado, a saber, la Paz Perpetua», dado que tan solo cuando los ciudadanos fueran los árbitros de la ley en última instancia, la ciudadanía estaría en condiciones de «dar su libre consentimiento, a través de sus representantes, no solo a las guerras en general, sino también a cada declaración de guerra en particular»[43]. Los viles intereses del individuo coinciden con los intereses del Estado en su conjunto únicamente en una república verdaderamente representativa[44]. Para los ciudadanos de un Estado, ir a la guerra significa inevitablemente no solo «asumir todos los sufrimientos de la guerra», también significa «hacerse cargo de las deudas que agrian la paz misma y que no se saldarán nunca, porque siempre habrá nuevas guerras a punto de estallar, lo que «hace rebosar su copa de problemas»[45]. En una situación donde son *ellos* los que deciden si empuñar o no las armas, lo más probable es que lo hagan exclusivamente si están seguros de que no puede haber *ninguna otra* solución más que la guerra. Aunque el propio Kant negaba rotundamente que su «república representativa» fuera una «democracia» —puesto que lo que él entendía por «democracia» era el régimen de la antigua Atenas, y acaso la Francia revolucionaria durante el Terror—, sí cumple los requisitos de lo que hoy denominaríamos una «democracia liberal»[46].

Sin embargo, la república representativa no era el único medio de garantizar que la justicia se extendiera a todos sus ciudadanos. También era la única forma de gobierno capaz de crear lo que Kant denominaba el «estado de legalidad» en el que podría crearse una unión de Estados, que él

denominaba de distintas formas: «república mundial», «sociedad de pueblos», «Estado de naciones», «Estado internacional», «unión universal de pueblos», federación, confederación, asociación o congreso permanente de Estados[47]. El modelo sobre el que Kant volvía más a menudo —un modelo al que, como veremos, posteriormente recurrieron muchos otros autores— era el de las ligas anfictiónicas de la antigua Grecia. Pero, independientemente de la forma que asumiera esa unión, sería un organismo pacífico y consensual, y todos los que se integraran en él lo harían porque percibirían que hacerlo favorecería sus intereses particulares, y lo harían por voluntad propia; y, una vez integrados, «cada Estado, incluso el más pequeño, podría esperar gozar de seguridad y de sus derechos no en virtud de su propia fuerza, ni de su propio juicio jurídico, sino únicamente gracias a esta gran federación de naciones»[48]. Sin embargo, Kant no estaba abogando por ningún súper-Estado —ni por lo que él denomina un «estado de naciones»— y menos aún por un imperio, ese «cementerio de la libertad», sino por una asociación libre que conduciría al «incremento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres a un más amplio acuerdo de principios»[49].

Cuando eso ocurriera, una nueva forma de derecho interestatal —que él acertadamente denominó el «derecho cosmopolita» *(ius cosmopoliticum,* o *Weltbürgerrecht)*— vendría a sustituir al viejo derecho de gentes *(ius gentium),* que a jucio de Kant siempre había sido un código totalmente inútil, ya que entre los Estados, tal y como eran en su época, no existía una «limitación externa común»[50]. Pero se trataría de mucho más que una simple legislación. Sería todo un *orden de justicia*.

Para Kant, la realización de la nueva sociedad de Estados y del «derecho cosmopolita» que generaría aún estaba muy lejos. Él mismo reconocía que era un «sueño de perfección», pero, al igual que todas las ideas de ese tipo, como la República platónica, no debía descartarse «en virtud del muy desgraciado y dañino pretexto de la imposibilidad de llevarlo a la práctica»[51]. Mientras seamos libres —moral e intelectualmente— podemos seguir esperando que se logre algún tipo de mundo cosmopolita. El objetivo de Kant siempre había sido recabar lo que él denomina «una historia de los

tiempos futuros, es decir una historia predictiva»[52]. Porque aunque los animales, por sí solos, alcanzan su «destino completo» como individuos, los seres humanos solo pueden lograrlo como especie, y por consiguiente solo pueden llegar a eso «a través del *progreso* a lo largo de una serie de innumerables generaciones»[53]. El «destino completo» del hombre siempre será una meta lejana pero alcanzable, lo que hace que todos los seres humanos tengan la obligación de «trabajar con vistas a ese fin (no meramente quimérico)»[54]; y si bien el género humano puede sufrir muchos contratiempos en su largo viaje a través del tiempo, y aunque «la *tendencia* hacia ese fin último a menudo pueda verse entorpecida, nunca podrá revertirse del todo»[55]. A pesar de que en un principio se inspiró en Saint-Pierre, Kant estaba ofreciendo una solución a lo que a su juicio era un problema humano y no estrictamente europeo. Su sociedad debía ser una unión de Estados del *mundo*. Pero no cabe duda no solo de que las condiciones para la formación de la nueva liga anfictiónica podían darse exclusivamente en Europa, sino también de que con toda probabilidad, y posiblemente durante innumerables siglos, era inevitable que dichas condiciones se limitaran al viejo continente.

Kant ha dejado su impronta en casi todos los exponentes del pensamiento sobre la posibilidad de algún tipo de orden mundial futuro, desde sus tiempos hasta hoy. Todas las instituciones internacionales, desde la creación de la Sociedad de las Naciones en 1919, pasando por Naciones Unidas en 1945, hasta la Unión Europea entre el Tratado de Roma de 1957 y el Tratado de Lisboa de 2009, llevan alguna traza de la idea de que, aunque aún estamos muy lejos de alcanzar algo que se parezca a una sociedad internacional de los pueblos, podemos decir con razón que hemos llegado a la etapa en la que «una violación de los derechos en una parte del mundo se siente en todas partes»[56]. Naciones Unidas, afirmaba el idiosincrático sir Alfred Zimmern, clasicista y un importante responsable de las políticas durante la Primera Guerra Mundial, que ejerció una poderosa influencia en la formación ideológica de la Organización, era «la *res-publica* por la que es nuestro deber preocuparnos» y que «se extiende hasta

los confines de la Tierra»[57]. Debía ser, con el tiempo, la manifestación del «derecho cosmopolita» de Kant.

No obstante, de lo que carecía ostensiblemente la optimista versión del futuro de Kant era una explicación de cómo habría que organizar y gobernar su nuevo orden internacional. Tan solo en una ocasión sugiere que el «congreso permanente de Estados» sería un tribunal de arbitraje de ámbito europeo que permitiría a los ministros de los Estados contemplar «la totalidad de Europa como un único Estado federado al que todos reconocerían como árbitro, por así decirlo, en sus disputas públicas»[58]. Pero Kant no dice qué forma institucional debería asumir esa federación.

El año anterior a la publicación de *La paz perpetua,* Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet, un defensor de la igualdad de derechos para las mujeres y para todos los pueblos de todas las razas, y un abolicionista que ideó el primer sistema educativo estatal del mundo, ansiaba la llegada de lo que para él era un futuro imaginable, cuando «los pueblos [del mundo] sabrán que no pueden convertirse en conquistadores sin perder su libertad; que las confederaciones perpetuas son el único medio de mantener su independencia; que deben buscar la seguridad y no el poder». Cuando llegara ese momento, las naciones serían empujadas por la política y la moral «a compartir los bienes creados por la naturaleza y la industria», y así, finalmente, se pondría fin a «los odios nacionales»; y en esa época lejana, «unas instituciones mejor concebidas que todos esos proyectos de paz perpetua, que han ocupado el tiempo de ocio y consolado el espíritu de determinados filósofos, acelerarán los progresos de esta hermandad de naciones»[59].

Tanto Kant como Condorcet vivieron el fenómeno de la Revolución Francesa. Kant consideraba que había visto en ella, a pesar de los horrores del Terror, una prueba del aparente progreso de la voluntad humana[60]. Pese a ser una de las víctimas más destacadas de la Revolución, Condorcet, que fue encarcelado en 1794 por los jacobinos y falleció en su celda en extrañas circunstancias, estaba convencido de que era la culminación de una «revolución en los destinos del género humano». Ambos filósofos reconocían que la Revolución había modificado el panorama político no solo de Francia sino de toda Europa, cuando no del mundo entero; que

había afectado, en palabras de Condorcet, «a toda la economía de la sociedad, hasta cambiar todas las relaciones sociales, hasta penetrar en el eslabón más pequeño de la cadena política». Además, ambos estaban convencidos, por motivos muy diferentes, de que, a todos los efectos, los franceses habían logrado crear la primera verdadera «república representativa», de que, en palabras de Kant, los revolucionarios habían sido

> los primeros que se atrevieron, en una gran nación […] a mantener en el pueblo sus derechos de soberanía, a cumplir únicamente aquellas leyes cuyo modo de creación, aunque haya sido encomendado a sus representantes, ha sido legitimado por su aprobación inmediata, y que, en caso de que [dichos representantes] amenazaran sus derechos o sus intereses, siempre puedan asegurarse de su reforma por un acto regular de [su] voluntad soberana[61].

La creación de la República Francesa en 1792 había conseguido todas esas cosas. No obstante, Kant insistía en que la decisión de Luis XVI de convocar a los Estados Generales el 5 de mayo de 1789 a fin de trasladar a su pueblo la carga de «unas deudas del Estado embarazosamente grandes» había supuesto un traspaso legítimo de poder, a consecuencia del cual «la soberanía del monarca desapareció del todo […] y pasó a manos del pueblo». La disolución de la monarquía, la creación de la República, y toda la violencia revolucionaria que se produjo a continuación, habían sido una consecuencia del intento injustificado por parte del rey de librar una guerra contra su propio pueblo a fin de recuperar lo que él mismo había cedido libre y voluntariamente. Por consiguiente, en ese aspecto la Revolución Francesa no había sido una revolución en absoluto, sino la consecuencia no deseada del «muy grave error de apreciación» de Luis XVI. Además, aunque eso es algo sobre lo que Kant no comenta nada, la Revolución había creado la nación francesa, una idea que posteriormente los franceses iban a intentar exportar al resto de Europa[62]. Por tanto, en unos pocos años, Francia había creado un modelo del tipo de Estado, unido, democrático, y dependiente de una única fuente de autoridad política compartida, sobre la que acabaría construyéndose la futura Europa unida.

Sin embargo, lo que Kant no había previsto (falleció en 1804) fue que la Revolución también fue la responsable de desencadenar veintitrés años de guerras a lo largo y ancho de casi toda Europa, ya que la nueva República

Francesa primero tuvo que repeler una alianza de monarquías europeas empeñadas en destruirla y después, con Napoleón, se propuso unificar la mayor parte de Europa que Francia fuera capaz de conquistar a fin de transformar el continente en un nuevo Imperio Francés. Al igual que las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, también las guerras napoleónicas fueron guerras ideológicas, y también provocaron una crisis. La respuesta a aquella crisis también iba a marcar el comienzo de un nuevo proyecto para unir a los pueblos de la «gran república de Europa». Es un proyecto que aún está sin terminar. Pero la Unión Europea, tal y como es actualmente, no es, como se la ha descrito tan a menudo, el caprichoso resultado de un intento en ocasiones desesperado de rescatar a las naciones del continente europeo de las consecuencias de la devastación que les infligió la Segunda Guerra Mundial. Los objetivos, las aspiraciones y los ideales que han impulsado a sus «fundadores» y a sus sucesores son el resultado de un largo proceso histórico. Este libro es un intento de contar su historia.

---

1. Citado en John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance,* Londres, Harper Collins, 1993, p. 3.

2. Véase el cap. 4, pp. 225-226.

3. Citado en Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment,* Stanford, Stanford University Press, 1994, p. 41.

4. Lucien Febvre, *L'Europe: Genèse d'une civilisation: Cours professé au Collège de France en 1944-1945,* París, Perrin, 1999, pp. 132-133.

5. Véanse pp. 427-428.

6. Edward Gibbon, «General Observations on the Fall of the Roman Empire in the West», en *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire,* vol. 2, ed. David Womersley, Londres, Penguin Books, 1995, p. 511.

7. Charles de Secondat, barón de Montesquieu, *Pensée* n.º 318, en *Pensées; Le Spicilège,* ed. Louis Desgraves, París, Robert Laffont, 1991, p. 281.

8. Edmund Burke, «First Letter on a Regicide Peace», ed. R. B. McDowell, en *The Writings and Speeches of Edmund Burke,* vol. 9, ed. Paul Langford, Oxford, Oxford University Press, 1981-1991, p. 250.

9. Johann Gottfried Herder, *Outlines of a Philosophy of the History of Man [Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit],* ed. David G. Payne, trad. al inglés T. O. Churchill, Nueva York, Bergman Publishers, 2016, p. 418. Cursivas en el original. Me gustaría dar las gracias a Roey Reichert por llamar mi atención sobre este pasaje.

10. Aldo Schiavone, *The Invention of Law in the West,* trad. al inglés Jeremy Carden y Antony Shugar, Cambridge, Harvard University Press, 2012, pp. 11-12.

11. Estrabón, *Geography* 2.5.26.

12. Gibbon, *Decline and Fall...,* cit., vol. 1, p. 413.

13. Febvre, *L'Europe...,* cit., p. 38.

14. Johann Gottfried Herder, *Another Philosophy of History for the Education of Mankind [Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit]* [1774], en *Another Philosophy of History and Selected Political Writings,* ed. Ioannis D. Evrigenis y Daniel Pellerin, Indianápolis y Cambridge, Hackett, 2004, p. 23.

15. Gibbon, *Decline and Fall...,* cit., vol. 1, p. 107.

16. Ibíd., p. 103.

17. Herder, *Another Philosophy...,* cit., pp. 23-24; Gibbon, *Decline and Fall...,* cit., vol. 1, pp. 28-29. Cursivas en el original.

18. Gibbon, *Decline and Fall...,* cit., vol. 1, p. 107. Véase también los comentarios de J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion,* vol. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 447.

19. Francis Bacon, *Advancement of Learning* [1605], ed. Joseph Devey, Nueva York, P. F. Collier and Son, 1901, pp. 390-391. Posteriormente la imagen se hizo muy popular. Véanse pp. 215, 423.

20. Cicerón, *De Officiis,* II. 27. Véase p. 418.

21. Cicerón, *De Republica*, III, p. 35.

22. David Hume, «Of the Populousness of Ancient Nations», en *Essays: Moral, Political, and Literary,* ed. Eugene F. Miller, Indianápolis, Liberty Fund, 1985, p. 383.

23. Sobre la historia del intento de «conquistar» la paz como elemento crucial de los procesos de integración europea, véase la brillante y amplia crónica de Stella Ghervas, *Conquering Peace: From the Enlightenment to the European Union,* Cambridge, Harvard University Press, 2021.

24. Sobre esta cuestión, véase el estudio pionero de Donald Kelley, *The Beginning of Ideology: Consciousness and Society in the French Reformation,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

25. Citado en Paul Hazard, *La Pensée européene du XVIIIe siècle,* París, Libraire Arthème Fayard, 1963, p. 395.

26. Véanse pp. 179-182.

27. Peter Schroder, *Trust in Early-Modern International Political Thought, 1598-1713,* Cambridge, Cambridge University Press, 2017, pp. 5-68.

28. Éméric Crucé, *Le Nouveau Cynée ou Discours d'état représentant les occasions et moyens d'établir une paix générale et liberté du commerce par tout le monde,* ed. Astrid Guillaume, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004.

29. Jeremy Bentham, *Principles of International Law,* en *The Works of Jeremy Bentham,* 11 vols., ed. John Bowring, Edimburgo, 1843, pp. 11, 546, 557. Para algunos pasajes escogidos, véase Esref Asku, ed., *Early Notions of Global Governance: Selected Eighteenth-Century Proposals for «Perpetual Peace»,* Cardiff, University of Wales Press, 2008.

30. Véase Ghervas, *Conquering Peace...,* cit., pp. 51-56.

31. Voltaire, *De la paix perpétuelle par le docteur Goodheart,* Ginebra, 1769.

32. Gottfried Wilhelm Leibniz, «On the Works of the Abbé de Saint-Pierre» (1715), en *The Political Writings of Leibniz,* ed. Patrick Riley, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 183.

33. Jean-Jacques Rousseau, «Jugement sur le projet de paix perpétuelle», en *Œuvres complètes,* vol. 3, ed. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, p. 591.

34. Ibíd., pp. 394-600.

35. Charles-Irénée Castel, abbé de Saint-Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe,* París, Fayard, 1986, pp. 22-23.

36. Immanuel Kant, *Perpetual Peace,* en *Practical Philosophy,* ed. y trad. al inglés Mary J. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 317. Cursivas en el original.

37. Immanuel Kant, *Idea for a Universal History with Cosmopolitan Aim,* en *Anthropology, History and Education,* ed. Günter Zöller y Robert B. Louden, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 114-115; véase también Immanuel Kant, «On the Common Saying: 'This may be true in theory, but it is of no use in practice'», en *Practical Philosophy,* cit., p. 309. Sobre los argumentos del *Projet* de Saint-Pierre y su relación con *Sobre la paz perpetua* de Kant, véase Massimo Mori, *La pace e la ragione: Kant e le relazioni internazionali: Diritto, politica, storia,* Bolonia, Il Mulino, 2004, pp. 23-35.

38. Immanuel Kant, «Kant on the Metaphysics of Morals: Vigilantius' lecture notes», en *Lectures on Ethics,* ed. Peter Heath y J. B. Schneewind, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 339.

39. Rousseau, «Jugement», en *Œuvres complètes,* vol. 3, p. 595.

40. Kant, *Perpetual Peace,* cit., p. 327.

41. Ibíd., p. 323 n. Véase también Arthur Ripstein, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy,* Cambridge, Harvard University Press, 2009, pp. 182-231.

42. Kant, *The Metaphysics of Morals,* en *Practical Philosophy,* cit., p. 481, y «On the Common Saying...», cit., pp. 296-297. Cursivas en el original.

43. Kant, *Metaphysics...,* cit., p. 584.

44. Kant, *Perpetual Peace,* cit., p. 335.

45. Ibíd., pp. 323-324.

46. Por esa razón se ha citado frecuentemente a Kant como una de las fuentes de inspiración de la teoría de la paz democrática: la afirmación de que las democracias no van a la guerra entre ellas. Véanse Zeev Maôz y Bruce Russett, «Normative and Structural Causes of Democratic Peace, 1946-1986», *American Political Science Review* 87 (1993), pp. 624-638, y Otfried Höffe, *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace,* trad. al inglés Alexandra Newton, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 177-181.

47. Sobre el empleo a menudo contradictorio que hace Kant de estos términos, véase Andrew Hurrell, «Kant and the Kantian Paradigm in International Relations», *Review of International Studies* 16 (1990), pp. 183-205; y Mori, *La pace e la ragione,* cit., pp. 103-114.

48. Kant, *Idea for a Universal...,* cit., p. 114.

49. Kant, *Perpetual Peace,* cit., p. 336.

50. Sobre las tres categorías de *lex* según Kant, véase Sharon B. Byrd y Joachim Hruschka, «Lex iusti, lex iuridica und lex iustitiae in Kants *Rechtslehre», Archiv für Rechtsund Sozialphilosophie,* 91 (2005), pp. 484-500.

51. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* ed. y trad. al inglés Paul Guyer y Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 397. Cf. Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties,* en *Religion and Rational Theology,* ed. y trad. al inglés Allen W. Wood y George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 307.

52. Kant, *Conflict of the Faculties,* cit., p. 297.

53. Véase Pauline Kleingeld, «Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation», *European Journal of Philosophy* 12 (2004), pp. 304-325. Cursivas en el original.

54. Kant, *Perpetual Peace,* cit., p. 337.

55. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View,* en *Anthropology, History, and Education,* p. 419. Cursivas en el original.

56. Kant, *Perpetual Peace,* cit., pp. 329-331.

57. Citado en Jeanne Morefield, *Covenants without Sword: Idealist Liberalism and the Spirit of Empire,* Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 99. Sobre el papel de Zimmern en la creación de la Sociedad de las Naciones, y posteriormente de Naciones Unidas, véase Mark Mazower, *No*

Enchanted Palace: The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations, Princeton, Princeton University Press, 2009, pp. 66-103.

58. Kant, *Metaphysics,* cit., p. 488. Sin embargo, en el párrafo siguiente, niega que la liga pueda ser una federación, dado que es «solo una coalición voluntaria de diferentes Estados que puede disolverse en cualquier momento», mientras que una federación como Estados Unidos está «basada en una constitución y por consiguiente no puede disolverse».

59. Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* ed. Alain Pons, París, Flammarion, 1988, p. 288.

60. Kant, *Conflict...,* cit., p. 303.

61. Condorcet, *Esquisse...,* cit., p. 236.

62. Kant, *Metaphysics...,* cit., p. 481. Para una explicación más detallada de las ideas de Kant sobre la revolución y lo que él denominaba la «ley de la continuidad» *(lex continuo),* véase mi libro *The Enlightenment and Why It Still Matters,* Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 309-311. [*La Ilustración. Y por qué sigue siendo importante para nosotros*. Madrid, Alianza Editorial, 2015.]

1
REHACER LA GRAN FAMILIA EUROPEA

I

El 11 de noviembre de 1816, en el salón de su residencia, Longwood House, en la isla de Santa Elena, Napoleón Bonaparte le dijo a su fiel seguidor, Emmanuel de Las Cases, autor de un famoso atlas y ahora amanuense imperial, que «uno de mis pensamientos más grandes había sido la aglomeración, la concentración de los mismos pueblos geográficos que las revoluciones y la política han disuelto y fragmentado». Decía que «le habría gustado hacer de cada uno de esos pueblos un solo y mismo cuerpo nacional». Y entonces habría sido posible

> entregarse a la quimera del bello ideal de la civilización; en ese estado de cosas habríamos encontrado más oportunidades de llevar por doquier la unidad de los códigos, la de los principios, de las opiniones, de los sentimientos, de los puntos de vista y de los intereses. Entonces tal vez, gracias a la difusión universal de las luces, se nos permitiría soñar, para la gran familia europea, la aplicación del Congreso de Estados Unidos o de las anfictionías de Grecia[63].

Por supuesto, no hace falta que le creamos del todo. En noviembre de 1816, Napoleón ya llevaba casi un año de inactividad forzosa en Santa Elena, un afloramiento volcánico en medio del Atlántico, y uno de los lugares más recónditos de la Tierra, al que había sido desterrado a perpetuidad tras su derrota final en Waterloo, y donde iba a morir, en unas circunstancias un tanto misteriosas, el 5 de mayo de 1821. Sus grandes victorias ya estaban muy lejos, y en las largas conversaciones que mantenía con Las Cases, Napoleón hacía todo lo posible por crear una elevada versión de su trayectoria y de lo que él consideraba (o imaginaba que habían sido) su vocación y sus objetivos. Así era como él esperaba que le recordaría la historia: no como el «corso advenedizo» de Samuel Taylor Coleridge, sino

como el gran unificador, pacificador y en última instancia libertador de una Europa fragmentada, desordenada y belicosa. Y Las Cases, que había estado a su lado desde Waterloo, y que claramente había consagrado su vida a preservar la imagen de su señor, cuando no a darle mayor realce, tampoco le hacía ascos a poner palabras rimbombantes en su boca.

No hace falta que le creamos; pero tampoco hay que atribuir esa afirmación a un mero afán de autoengrandecimiento. Resulta muy fácil tachar a Napoleón de oportunista, de pragmático cínico dispuesto a presentarse como un nuevo Salomón, o como un nuevo Mahoma (o un nuevo Alejandro, o un nuevo César), o un nuevo Carlomagno, a convencer a los aliados que necesitaba, o, en un plano más mundano, a conseguir lucrativos cargos para los miembros de su familia más próxima.

También es fácil negarle cualquier tipo de visión política sustancial, más allá de la simple y primigenia búsqueda de la grandeza personal. Incluso su visión de una nueva liga anfictiónica tenía como propósito, en última instancia, garantizar sus ambiciones personales. Napoleón le dijo a Las Cases: «El primer soberano que, en medio de la primera gran refriega, abrace de buena fe la causa de los pueblos, se encontrará a la cabeza de toda Europa, y podrá intentar todo lo que quiera»[64]. Napoleón «no quiso crear nada más que su propia fama», escribió el escritor, filósofo, político, diplomático e historiador François René de Chateaubriand, que creía tener buenos motivos para aborrecerle. «Da la sensación de que era consciente de que su misión sería breve; que un torrente que descendía desde tan alto se secaría en seguida. Tenía mucha prisa por disfrutar y abusar de su propia gloria como una fugaz juventud»[65]. Fue una «criatura fantástica hecha de mentiras»[66]. Pero, por otra parte, como reconocía el propio Chateaubriand, si Napoleón no hubiera sido nada más que eso, nunca habría sido aquello en lo que ya se había convertido en la década de 1840, cuando Chateaubriand escribía esas líneas, «una figura legendaria hecha de los caprichos de los poetas, de los cálculos de los soldados y de los cuentos populares», una especie de Alejandro o de Carlomagno de la época. Y fue justamente, insistía Chateaubriand, «ese héroe fantástico el que se convirtió en la persona de verdad, mientras que todas las demás representaciones de él desaparecen»[67]. También Goethe, que mantuvo una breve conversación con

Napoleón en 1808 —sobre la que comentaba irónicamente: «En un intento de halagar a los alemanes, a los que se había visto obligado a causar tanto daño, había aprendido algo sobre nuestra literatura»—, dijo de él tras su encuentro que: «Bien podría decirse de él que se encontraba en un estado de iluminación constante. En ese sentido, su destino fue más brillante que cualquier cosa que el mundo hubiera visto anteriormente, o que tal vez verá después de él»[68]. Napoleón era, a juicio de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que le vio pasar montado a caballo en Jena en 1806, y que acertadamente le calificó de «alma del mundo *[Weltseele]* a caballo», el «instrumento viviente de la mente del mundo», el ejemplo supremo de los hombres cuya «individualidad», aunque siempre actúe para unos fines puramente individuales, a pesar de todo logra alcanzar fines universales[69].

También es fácil reconocer, como estaban dispuestos a admitir incluso sus oponentes más encarnizados, que fue un brillante estratega y un líder carismático («Me resulta difícil concebir algo más grande que Napoleón al frente de un ejército», escribía el duque de Wellington, en parte por admiración y en parte por desesperación) que, al recurrir por primera vez al reclutamiento masivo, transformó totalmente lo que antiguamente había sido un conflicto entre gobernantes y lo convirtió en una confrontación masiva entre pueblos enteros. Napoleón había comprendido que si el pueblo de Francia quería ser por fin la «nación» que la Revolución había proclamado que era, una manera, probablemente la única, de lograrlo era convirtiendo al pueblo en un ejército. Nadie había advertido más claramente cuáles iban a ser las futuras consecuencias de aquello que el más grande de todos los teóricos modernos de la guerra, el prusiano Carl von Clausewitz. Tras asistir a la destrucción de su patria en la Batalla de Jena, en 1806, Clausewitz escribió, en parte con enfado, y en parte con sobrecogimiento, que ya no era «el Rey el que libra una guerra contra otro rey, ni un ejército el que libra una guerra contra otro ejército, sino un pueblo el que libra una guerra contra otro, y el rey y el ejército están contenidos en el pueblo»[70]. Napoleón cambió la naturaleza de la guerra, y al hacerlo modificó la relación entre la sociedad civil y las fuerzas armadas creadas para defenderla y extenderla. Ahora el reclutamiento forzoso era inseparable del derecho que supuestamente le correspondía a cada ciudadano en calidad de

miembro de la nación[71]. Además, Bonaparte transformó espectacular y decisivamente la naturaleza de todas las futuras relaciones entre los Estados de Europa. Y, muy a su pesar, modificó totalmente la forma y la estructura de esas mismas naciones. Desde la Batalla de Marengo, en 1800, entre la Francia revolucionaria y Austria, hasta la rendición de la Alemania nazi en 1945, la identidad europea y la lucha por la unidad europea se desplegó como una respuesta dual a la guerra y al nacionalismo que habían engendrado las guerras. Y el causante de ese conflicto fue Napoleón Bonaparte.

II

No cabe duda de que Napoleón era quijotesco y voluble. A lo largo de siete años, sus actos, aunque no sus palabras, fueron una réplica de la trayectoria de la República Romana a lo largo de quinientos años. En 1796, cuando asumió el mando del Ejército de Italia, era un republicano convencido, defensor de los derechos del hombre y de los principios de la Revolución en general, y ansiaba exportarlos a toda Europa e incluso más allá. Siguió siendo un republicano leal incluso después de que el golpe de Estado del 18 de brumario (9 de noviembre de 1799) que se deshizo del ineficaz Directorio (el consejo ejecutivo formado por cinco hombres que había asumido el poder a raíz de la Convención Termidoriana de octubre de 1795) le elevara al cargo de «primer cónsul», y a todos los efectos de gobernante absoluto de Francia. Sin embargo, en agosto de 1802, Napoleón se nombró a sí mismo, a imitación de Julio Cesar, «cónsul vitalicio» y, dos años después, por medio de un plebiscito amañado, convirtió la «una e indivisible República Francesa» en un imperio hereditario, con él como emperador. La analogía no pasó inadvertida entre sus contemporáneos, como tampoco su posible desenlace. En noviembre de 1800, Lucien Bonaparte, un hermano de Napoleón, a la sazón ministro de Interior, encargó —probablemente como preparativo para lo que ocurriría en 1802— un panfleto que comparaba calurosamente a Napoleón con César y alertaba de las consecuencias inevitablemente desastrosas que supondría para los

franceses cualquier repetición de los idus de marzo[72]. Con aquel paso de cónsul a emperador, Napoleón modificó espectacularmente el orden político de la Francia revolucionaria y a todos los efectos puso fin a la Revolución como tal. En palabras del historiador inglés E. H. Carr, Napoleón fue «en muchos aspectos el primer dictador "popular"», una afirmación que hizo en 1945, poco después de la caída del que Carr esperaba que fuera el último[73]. Efectivamente, la trayectoria política de Bonaparte no fue muy distinta de la de esos líderes carismáticos que posteriormente hemos venido en denominar «populistas»; y, como ocurre con la mayoría de los populistas, resulta difícil evaluar los actos de Napoleón desde una única perspectiva política. Alentó una modalidad de refeudalización, intentó infructuosamente reconquistar Haití para restablecer la esclavitud, creó una nueva aristocracia hereditaria a su servicio, firmó un concordato con la Iglesia (pero se negó a dotar de capellanes a sus ejércitos), y engatusó al papa Pío VII para que asistiera a su coronación imperial en la catedral de Notre Dame el 2 de diciembre de 1804 (pero solo en calidad de espectador). Chateaubriand dijo que Napoleón fue «el mejor organizador de la aristocracia dentro de la democracia» que ha existido[74].

Sin embargo, a pesar de todo, las políticas que implementó o intentó implementar Napoleón nunca fueron puramente reaccionarias, ni tampoco totalmente interesadas. El nuevo Imperio Francés iba a ser un imperio de nombre, pero nunca debía ser una monarquía tal y como se entendía en tiempos del *ancien régime*. A pesar de su transformación de primer cónsul de la República a «emperador de los franceses», para muchos siguió siendo, como lo era para Thomas Carlyle, «nuestro último Gran Hombre» —pero no tan grande como Oliver Cromwell—, aunque al final Napoleón «apostatara de su antigua fe en los Hechos, empezara a creer en las Apariencias, se esforzara por relacionarse con las Dinastías austriacas, con los papados, con los antiguos feudalismos que antiguamente le parecían claramente falsos»[75]. O, de una forma bastante más prosaica, y bastante más precisa, en palabras de Ralph Waldo Emerson, Napoleón fue

> el agente o el abogado de la clase media de la sociedad moderna; de la multitud que llena los mercados, las tiendas, las contadurías, las fábricas y los barcos del mundo moderno, con la aspiración de hacerse rica. Fue el agitador, el destructor de las prescripciones, el modernizador

> interior, el liberal, el radical, el inventor de medios, el abridor de puertas y mercados, el subversor de los monopolios y los abusos[76].

Tal vez fue todas esas cosas. Pero además, mal que le pese a Chateaubriand, Napoleón sí tenía una visión de futuro no solo para sí mismo, no solo para Francia, sino también, como repetía una y otra vez, para Europa. Ciertamente, esa visión asumió distintas formas y nunca tuvo ni mucho menos tanto alcance como le contaba a Las Cases. Pero a lo largo de su trayectoria habló a menudo, si bien esporádicamente, de su deseo de unificar —o de reunificar, como da la sensación de que a menudo lo veía él— lo que denominaba la «familia europea». «Con muy leves variaciones de tonalidad», le dijo Napoleón a Louis Antoine Bourrienne, su secretario particular y antiguo jefe de policía, en 1802, «Francia, España, Inglaterra, Italia y Alemania tienen los mismos usos y costumbres, la misma religión y la misma forma de vestir. […] A excepción de Turquía, Europa no es más que una provincia del mundo, y nuestras guerras no son más que contiendas civiles». Tres años después, el 15 de febrero de 1805, Napoleón anunciaba ante el *Corps législatif:* «Es mi tarea, nuestra tarea, la tarea del pueblo más bien nacido, más ilustrado y más humano, recordarle a las naciones civilizadas de Europa que forman parte de una única familia, y que las energías que dedican a sus conflictos civiles son un golpe a la prosperidad común»[77].

Posteriormente, durante su destierro en Santa Elena, Napoleón meditaba que, aunque tal vez se había propuesto alcanzar esos fines de la forma equivocada, y que indudablemente no había logrado del todo hacer realidad lo que él insistía en denominar su «sistema», «nunca un proyecto más favorable a los intereses de la civilización fue concebido con unas intenciones más desinteresadas, ni estuvo más cerca de ser llevado a su ejecución»[78]. En su propia apreciación de sí mismo, Napoleón había sido el motor principal que había despertado de su sopor a los pueblos de Europa, que llevaban siglos sepultados bajo la tiranía monárquica. A su juicio, sus conquistas y sus reformas, por incompletas y poco sistemáticas que fueran, habían puesto en marcha un proceso que ya no podría revertirse jamás. «La aglomeración [de los pueblos de Europa] llegará tarde o temprano por la fuerza de los hechos y sin remedio», le decía a Las Cases; «el impulso está

dado, y no creo que, después de mi caída y la desaparición de mi sistema, haya en Europa ningún otro gran equilibrio posible que no sea la aglomeración y la confederación de los grandes pueblos»[79]. Como predicción, era exagerada y desmedida. Pero distaba de ser completamente falsa. Napoleón había visto claramente lo que, en el plazo de un siglo, a muchos acabaría antojándoseles obvio y banal: «Las naciones de Europa tienen todas las razones del mundo para poner fin a sus guerras y crear una federación. Europa es una provincia del mundo, y la guerra entre los europeos es una guerra civil».

No es de extrañar que uno de los más insistentes defensores de la unidad europea a partir de 1919, el conde austriaco-japonés Richard von Coudenhove-Kalergi, un hombre quijotesco y excéntrico, pero enormemente influyente, y creador del movimiento paneuropeo (sobre el que volveremos más adelante), utilizara la siguiente cita como epígrafe de su libro *Una Europa unida* (1939): «Napoleón fue el emperador de Europa. Si Napoleón hubiera vencido en la Batalla de Leipzig, con toda probabilidad hoy en día Europa sería una federación». Coudenhove-Kalergi sabía que el Imperio Francés no habría sobrevivido a Napoleón, pero estaba convencido de que «la unión política y económica del Continente» sí[80].

III

Napoleón siempre alegaba que sus ejércitos eran ejércitos de liberación, que su objetivo siempre había sido liberar de sus despóticos monarcas a los pueblos de las distintas naciones de Europa. Al igual que la mayoría de los aspirantes a libertadores del género humano antes y después de él, Napoleón estaba convencido de que, en el fondo, todos los pueblos, cuando están suficientemente ilustrados, no podían aspirar más que a una cosa. En este caso a lo que aspiraban era a su propia y peculiar versión de la «monarquía absoluta ilustrada», legitimada por el (supuesto) consentimiento del pueblo[81]. Como le dijo Napoleón a su hermano Jerónimo, el efímero rey de Westfalia (un reino formado por Hesse-Kassel, Brunswick, y partes de Hannover y Sajonia), en 1807:

> Las ventajas del Código Napoleónico, la publicidad de los procedimientos, el establecimiento de los jurados, deberían ser las características distintivas de tu monarquía. Y, para ser honesto, confío en que sus efectos extiendan y fortalezcan más tu poder que las consecuencias de las más grandes victorias. ¿Qué pueblo volvería a someterse a un gobierno arbitrario después de haber disfrutado de los beneficios de una administración juiciosa y liberal[82]?

Juiciosa y liberal: efectivamente puede que esa fuera la intención. Y algunos pueblos de Europa sí contemplaban las conquistas de Napoleón bajo esa luz. Como comentaba despectivamente en 1808 un observador británico, probablemente James Mill, el utilitarista, economista e historiador escocés, y padre de John Stuart Mill, «Bonaparte no encontró oposición por parte de los pueblos de los países que conquistaba […] y que aparentemente contemplaban la caída de sus viejos gobiernos con la misma apatía que observarían la caída de sus viejas casas […] con la perspectiva cierta de sustituirlas rápidamente por viviendas nuevas y más espaciosas»[83].

No obstante, las conquistas de Napoleón fueron indudablemente *conquistas*. Y Mill (si realmente era él), en su amargura ante la renuencia de las demás naciones de Europa a resistirse a Napoleón con la misma fiereza que Gran Bretaña, estaba exagerando. De hecho, los ejércitos libertadores de Francia raramente eran recibidos con los brazos abiertos, ni siquiera por los pueblos más «oprimidos», y los que sí daban la bienvenida a Napoleón a menudo pertenecían a la burguesía liberal y a la aristocracia ilustrada, como en Nápoles en 1799 o como los *afrancesados* en España en 1808, y no a las clases trabajadoras pobres, a las que él solía apelar, o incluso a la «clase media de la sociedad moderna» a la que aludía Emerson. Y tampoco es muy probable, como decía estar convencida Madame de Staël, la gran literata, y compañera de Benjamin Constant durante tantos años, que los pueblos de los territorios que invadía Napoleón consideraran a los ejércitos franceses que, para bien o para mal, avanzaban sobre ellos, los futuros «divulgadores de las ideas de Montesquieu, Rousseau o Voltaire», para después descubrir que, aunque pudieran atisbar algún rastro de las «opiniones de aquellos grandes hombres en los instrumentos de poder de Bonaparte», estos habían servido «únicamente para erradicar lo que Napoleón denominaba sus prejuicios y no para consolidar ni un solo principio de regeneración»[84].

Es posible que el propio Napoleón creyera sinceramente, como manifestaba en tono de queja al Senado de Bamberg en 1806, que era justamente todo el «mal de Europa» lo que había conspirado constantemente para «desbaratar los planes que nosotros hemos elaborado para la tranquilidad de Europa»[85]. Pero Napoleón también parecía insensible a la posibilidad de que el concepto de «libertad» de unos pudiera ser otra forma de servidumbre para otros. En octubre de 1812, sentados uno al lado del otro, envueltos en pieles durante la retirada de Moscú, Napoleón le comentó a uno de sus generales, Armand Augustin Louis de Caulaincourt, que él había librado aquella guerra contra Rusia «en el interés —en caso de que la apreciación de ese interés sea correcta— de la Vieja Europa y de la civilización». Caulaincourt, que hablaba con total franqueza, pero que no era especialmente dado a las reflexiones políticas, le contestó:

> En realidad, a quien temen es a Vuestra Majestad. Vuestra Majestad es la causa de la angustia de todo el mundo, y lo que les impide ver otros peligros. Los gobiernos tienen miedo de que haya un Estado Mundial […] Todas estas causas y consideraciones, que tal vez están en parte ocultas a Vuestra Majestad, hacen de su odio hacia vos una fuerza nacional[86].

El temor a un «imperio universal» al acecho en la imaginación política de los europeos desde el siglo XVII parecía haber encontrado por fin una forma concreta en el «verdadero Imperio Francés» de Napoleón, y el odio hacia él iba a ser efectivamente el origen de esa «fuerza nacional» que iba a arrasar con todo a su paso durante el resto del siglo[87].

Sin embargo, en la medida que puede decirse que Napoleón tenía alguna idea estratégica más o menos clara de qué aspecto tendría ese «verdadero Imperio Francés» el día que se completara, se parecería mucho a una gran Francia en la que los Estados de Europa, en vez de ser casi autónomos, como en el «Congreso de Estados Unidos», se convertirían en una serie de departamentos de Francia, de forma muy parecida a lo que hoy en día son los restos del antiguo Imperio Francés: Martinica, Guadalupe, Mayotte, la Guayana Francesa y Reunión. Los Países Bajos, las ciudades de la Liga Hanseática, y una parte del norte de Italia, las Islas Jónicas que antiguamente fueron venecianas, se dividieron así en algún momento. En 1798, durante el trayecto hasta Egipto, Napoleón hizo escala en Malta,

expulsó a los Caballeros de la Orden de San Juan tras una breve escaramuza, y convirtió la isla en un departamento de Francia. La ocupación solo duró ocho días, pero Napoleón encontró tiempo para organizar a la población autóctona maltesa en distritos administrativos franceses, disponer que enviaran a Francia a los treinta niños mejor dotados para que tuvieran una educación decente, dividir en *arrondissements* la ciudad de La Valeta, y preparar una nueva constitución para la isla. A continuación, destacó un pequeño contingente de tropas francesas para defender aquel nuevo añadido a la República. (Dos años después las tropas francesas fueron expulsadas por los británicos, y Malta permaneció bajo su control hasta 1964.) Para Napoleón, ese era el mejor futuro, mejor dicho el único futuro político al que podía aspirar razonablemente un pueblo. Y siguió aferrándose a ello incluso cuando la totalidad del edificio imperial empezaba a desmoronarse visiblemente. «No está bien que se quejen», le comentó un malhumorado Napoleón a Caulaincourt a propósito de los polacos. «Yo los administro como departamentos de Francia».

Por encima de todo, el Código Napoleónico, el *Code Napoléon* —o también el «Código Civil del Pueblo Francés», como se denominó inicialmente—, fue el elemento en el que Bonaparte depositó todas sus ambiciones para la creación, o recreación, de la familia europea. Al igual que todos los grandes unificadores y creadores de imperios antes que él, Napoleón consideraba que la creación de un único cuerpo de derecho, coherente a lo largo y ancho de todos los territorios del imperio, era el instrumento de unificación más poderoso del que podría disponer cualquier gobernante. Si se pretendía reunir de nuevo a la «familia de Europa» a través de la fuerza de las armas, la coerción y la connivencia, la única forma de mantener esa unidad era por medio del derecho. Como observó cáusticamente Madame de Staël, a la que Napoleón desterró de París en 1803, lo que ella denominaba «esa gran regularidad en el despotismo de Napoleón» siempre había consistido en implantar primero el reclutamiento forzoso, después los impuestos para la guerra, y después el Código Civil[88].

El Código fue creado, entre 1801 y 1804, por un equipo de cuatro eminentes juristas dirigido por Jean-Jacques-Régis de Cambacérès, duque de Parma, un regicida y antiguo jacobino, aunque se decía que el

mismísimo Napoleón presidía los debates sobre su contenido, a veces línea a línea[89]. Su objetivo inicial era liquidar el caótico rompecabezas de leyes que habían promulgado las distintas asambleas revolucionarias desde 1789, y después borrar de un plumazo todos los restos de derecho consuetudinario prerrevolucionario que quedaban en algunas regiones, de los que el más famoso y sistemático era el *Coutume de Paris*90. No obstante, las ambiciones de Napoleón para su nuevo código iban mucho más allá de una simple ordenación del desbarajuste jurídico de Francia. Napoleón era un conquistador, pero al igual que los emperadores del mundo romano con los que se comparaba tan a menudo, también esperaba dejar tras de sí un mundo transformado, un mundo modernizado, más eficaz, liberal y justo. El modelo que tenía ante sí siempre fue la gran codificación del derecho romano en el siglo VI d. C., en tiempos del emperador Justiniano. El Código de Napoleón pretendía ser, como lo había sido el de Justiniano, un medio para borrar las diferencias entre los distintos pueblos que Bonaparte esperaba conquistar. No debía ser meramente un código para Francia, sino «un sistema europeo, un código de leyes europeas, un sistema judicial europeo»[91]. Era el código que iba a hacer posible una «Europa […] subdividida en nacionalidades, libremente formada e internamente libre», en la que «la paz entre Estados resultaría más fácil: los Estados Unidos de Europa pasarían a ser una posibilidad». Como tal, y pese a todos los intentos de suprimirlo en los antiguos Estados napoleónicos aparte de Francia, el Código de Napoleón aportó la base de los sistemas de derecho privado de una parte de Italia, Renania, Países Bajos, Bélgica y España (así como de numerosos Estados de América Latina), Portugal y, hasta 1946, Polonia. También ha ejercido cierta influencia, no siempre benigna, en los sistemas jurídicos de Egipto, Líbano, Canadá y el estado de Luisiana.

IV

La paz, la seguridad y la estabilidad que Napoleón deseaba para Europa nunca llegaron. En octubre de 1813, en la Batalla de Leipzig (apodada la «Batalla de las Naciones» por los alemanes), Napoleón se enfrentó a una

coalición de ejércitos de Rusia, Prusia, Austria y Suecia. Aproximadamente 180.000 soldados franceses y alemanes de la denominada «Confederación del Rin», una agrupación de Estados clientes del Imperio Francés, se enfrentaron a aproximadamente 320.000 soldados de la coalición. En la batalla hubo más de 100.000 muertos, y Napoleón sufrió su primera derrota importante. «Hace un año, toda Europa marchaba junto a nosotros», dijo ante el Senado francés a su regreso a París, «hoy toda Europa marcha contra nosotros». A continuación, la coalición, fortalecida por la defección de la «Confederación del Rin», avanzó contra Francia. Sus tropas entraron en París el 31 de marzo de 1814, y el 20 de abril Napoleón, ya despojado de todos sus títulos franceses, y sustituido por el majestuoso pero incompetente Luis XVIII, partió de Fontainebleau hacia el exilio en la isla de Elba, frente a la costa de Toscana —que se transformó en un principado independiente para la ocasión. Allí se le permitió conservar su título imperial, y el Gobierno francés le concedió una exigua asignación y la soberanía sobre los 243 kilómetros cuadrados y aproximadamente 12.000 súbditos de la isla. Años más tarde, Bonaparte le decía en tono de queja a Las Cases: «Cuando estás en una isla pequeña, una vez que has puesto en marcha la maquinaria de la civilización, lo único que te queda por hacer es morirte de aburrimiento»[92].

En septiembre, cuando ya parecía que el peligro de Napoleón había desaparecido, los representantes de todas las grandes potencias y de muchas potencias menores de Europa empezaron a reunirse en Viena. Su propósito inicial era ratificar la Paz de París firmada el 30 de mayo por la propia Francia y las denominadas cuatro «grandes potencias»: Prusia, Rusia, Gran Bretaña y Austria, a las que se sumaron España, Portugal y Suecia, que habían acabado definitivamente, o eso creían entonces los países firmantes, con Napoleón[93]. El Congreso de Viena fue, por lo menos a primera vista, una celebración del fin de la Revolución Francesa y de las guerras napoleónicas, así como de la perspectiva de un retorno a la estabilidad del viejo orden. Se trató, como lo ha calificado un historiador contemporáneo, de «una jubilosa limpieza ritual» a la que asistieron dos emperadores, cuatro reyes, once príncipes gobernantes, aproximadamente doscientos plenipotenciarios y una tropa de enviados no invitados en representación de

colectivos tan diversos como los judíos de Fráncfort y las editoriales de Europa[94]. Sin embargo, aquello no duró mucho.

El 1 de marzo de 1815, Napoleón zarpó de Elba acompañado por un puñado de soldados. Desembarcó en Golfe-Juan, cerca de Cannes, en Provenza, y se encaminó hacia el norte a través de las estribaciones de los Alpes por una ruta que todavía hoy se conoce como Ruta Napoleón. Se topó con escasa resistencia, y la mayor parte de las tropas enviadas para hacerle frente se unieron a él, de modo que cuando Napoleón llegó a París, el 20 de marzo, entró en la capital a la cabeza de lo que era, a todos los efectos, un ejército victorioso. Luis XVIII había huido prudentemente la víspera.

A pesar de todo, como Napoleón ya era consciente de que, aunque él lograra sobrevivir a su derrota en Leipzig y a su destierro, el Primer Imperio no lo conseguiría, intentó presentarse como un nuevo «Mesías de la Paz» y defensor de los derechos de todos los pueblos en todo el mundo[95]. Afirmaba que su exilio en Elba, por breve que hubiera sido, le había cambiado, aunque, como posteriormente se quejaba ante Las Cases, ninguna de las potencias de Europa estaba dispuesta a creerle —a su juicio en gran detrimento para ellas en el futuro. «Yo no soy un hombre de medias tintas», protestaba. Si le hubieran permitido quedarse, «habría sido el monarca de la constitución y de la paz, igual de sinceramente que lo fui del dominio absoluto y de las grandes empresas». Y añadía con cierta nostalgia que, en cualquier caso, «mis recursos ya no eran los mismos, y además, yo había vencido y conquistado exclusivamente en defensa propia: esa es una verdad que el tiempo desarrollará más plenamente cada día que pase»[96].

Sin embargo, una de las personas que aparentemente le creyeron, por lo menos a medias, fue el gran político liberal, teórico, novelista y hombre de letras Benjamin Constant. Constant, que en calidad de miembro del Tribunado entre 1799 y 1802 había denunciado «el régimen de servidumbre y silencio» que había instaurado Napoleón desde la creación del Consulado, no había tenido más remedio que partir a un exilio semivoluntario en Suiza en 1802. En abril de 1814, con la llegada de la Coalición, Constant regresó a Francia, ahora convencido, o por lo menos dispuesto a creer, que aunque en una ocasión había dicho que Bonaparte era «más odioso que Atila el huno y que Gengis Khan», tal vez era posible convencer a un Napoleón

humillado para que instituyera un nuevo gobierno liberal inspirado, a grandes rasgos, en el modelo parlamentario británico. Además, como afirmaba años más tarde, Constant estaba seguro de que, dado que Francia ahora se enfrentaba a una invasión extranjera, abandonar a Napoleón en aquella coyuntura significaba, a todos los efectos, abandonar a la *patrie*[97]. Nada más regresar a París, Napoleón ordenó la redacción de un «Acta Adicional a las Constituciones del Imperio». En realidad, la fuente de inspiración detrás del Acta era Benjamin Constant, y por ello fue apodada burlonamente *«la benjamine»*. No se trata de un documento marcadamente liberal. Conserva todo el boato del imperio y ratifica a Napoleón y a sus familiares en sus anteriores cargos. Como observó cáusticamente Chateaubriand, Napoleón había «engalanado la nueva constitución *democrática* con cámaras de pares y una corona»[98]. No obstante, el sistema bicameral que propugnaba el Acta sí reflejaba, por lo menos en parte, el ordenamiento constitucional británico, tan admirado por Constant, igual que por Montesquieu, no solo con una cámara alta hereditaria, sino también con una cámara baja electiva. El Acta fue adoptada mediante un plebiscito el 22 de abril de 1815, y promulgada en una ceremonia celebrada en el Campo de Marte el 1 de junio. En el preámbulo del Acta, que claramente había sido escrito por el propio Napoleón, él afirmaba una vez más que, desde el golpe de Estado del 18 de brumario —que él calificaba de su designación «por voluntad del pueblo francés al gobierno del Estado»—: «Hemos tenido como objetivo la organización de un gran sistema federal europeo, que hemos adoptado por considerarlo conforme con el espíritu del siglo y favorable al progreso de la civilización»[99].

De hecho, si Napoleón hubiera tenido éxito a la hora de rehabilitar su imagen de auténtico heredero de la Revolución, y de presentar el imperio como una monarquía constitucional internacional, el futuro de Europa habría podido ser muy diferente. Sin embargo, al final, los denominados Cien Días (en realidad fueron ciento once) resultaron ser poco más que un interludio. En el plazo de pocas horas después de enterarse de que Napoleón se había fugado de Elba, las grandes potencias empezaron a prepararse para frustrar cualesquiera planes que pudiera tener. El 13 de marzo publicaron un comunicado donde declaraban a Napoleón «enemigo y perturbador de la

paz en el mundo», y el 27 de marzo firmaron una alianza oficial por la que cada una de ellas se comprometía a aportar 15.000 soldados a fin de impedir que Napoleón ocupara el trono de Francia. Como le aseguró el duque de Wellington al vizconde Castlereagh, el representante británico, todos los delegados del Congreso de Viena estaban «unidos en sus esfuerzos para apoyar el sistema establecido por la Paz de París» y para llevar a «una rápida conclusión las tareas del Congreso a fin de que toda la atención y los esfuerzos de todas las partes se dirijan íntegramente contra el enemigo común»[100]. El intento de Napoleón de convencer al Congreso de que su retorno era un asunto interno de Francia, de que únicamente el pueblo francés tenía derecho a elegir un gobernante francés, y de que el pueblo claramente le había elegido a él, se encontró con la respuesta de que las exigencias del derecho internacional trascendían el derecho de una nación a elegir a sus propios gobernantes. Es significativo que aquella fuera la primera vez que un grupo de Estados se arrogaba el derecho a intervenir en los asuntos de otro Estado no en el interés particular de cada uno de ellos, sino en el interés del mayor bien para Europa[101].

Tres meses después, el 18 de junio de 1815, Napoleón se enfrentó en Waterloo al duque de Wellington y al general Gebhard Leberecht von Blücher, y el Primer Imperio desapareció para siempre.

V

El compromiso de Napoleón con algún tipo de Europa unificada fue un motivo recurrente a lo largo de toda su trayectoria. Sin embargo, las afirmaciones que le hizo a Las Cases el 11 de noviembre de 1816 en Santa Elena son sustancialmente diferentes de cualquier cosa que hubiera dicho anteriormente. Porque, a diferencia de todo a lo anterior, lo que le dijo a Las Cases incluye dos referencias a órdenes políticos específicos. El «Congreso estadounidense» era bastante conocido. Pero su alusión a «las anfictionías de Grecia» probablemente le habría resultado poco clara a muchos de los lectores de Las Cases. Durante el siglo XVIII, las anfictionías se convirtieron en un modelo útil y, por supuesto, históricamente estimulante, no solo para

cualquier posible orden federal, sino también para lo que se consideraba la única relación jurídica justa y vinculante entre las poblaciones de colonizadores de los territorios británicos y franceses de ultramar y sus respectivas metrópolis. Eso era lo que tenía en mente Benjamin Franklin cuando prestó su famoso testimonio de tres horas de duración ante la Cámara de los Comunes en febrero de 1776, denunciando a la Corona británica por haber infringido la distinción entre las esferas «interna» y «externa» de la legislación —y de la tributación[102]. Después de la Guerra de Independencia de Estados Unidos, las ligas anfictiónicas se convirtieron en un modelo para unos, mientras que para otros fueron una advertencia de en qué podría acabar convirtiéndose el gobierno de unos nuevos Estados Unidos. «Deberíamos considerar el Consejo de los Anfictiones como el Congreso de los Estados Unidos de Grecia», afirmaba James Wilson103 en 1790:

> Desde el momento de su establecimiento, los intereses de su país se convirtieron en el asunto común de todo el pueblo de Grecia. Los diferentes estados de que se componía la unión formaban una misma república: y fue esa unión la que hizo que posteriormente los griegos fueran tan temibles para los bárbaros[104].

Sin embargo, James Madison, que tenía una comprensión más clara tanto de las formas de gobierno como de la suerte que corrieron realmente las anfictionías, las equiparaba a la «Confederación de Estados Americanos» de 1781 que él estaba intentando liquidar, y alertaba de que «ocurría demasiado a menudo […] que los delegados de las ciudades más fuertes intimidaban y corrompían a los delegados de las más débiles; y que las decisiones iban a favor de la parte más poderosa», lo que al final tuvo como consecuencia «la debilidad, los desórdenes, y por último la destrucción de la confederación»[105].

Desconocemos cuánto sabían Napoleón o Las Cases sobre esa cuestión. La mayoría de las demás afirmaciones dispersas de Napoleón sobre sus objetivos y sus políticas vendrían a sugerir que la idea de algo parecido a Estados Unidos o a la Gran Liga Anfictiónica estaba muy lejos de su mente. A pesar de que Napoleón decía que el «verdadero Imperio Francés» iba a ser una «federación de Estados» de Europa, su objetivo, por lo menos a partir de 1803, parece haber sido construir un imperio con Francia a la

cabeza y él como su emperador, y con los miembros de su clan familiar como gobernantes de los distintos dominios. Como le dijo a Las Cases en un momento de sinceridad, lo único que había hecho era trabajar para el día en que, «con la ayuda de Dios, un francés que viaje por Europa siempre crea que está en su casa»[106]. En todas las confederaciones de Estados, dijo en una ocasión, siempre tenía que existir «una potencia superior que domine a todas las demás potencias, con autoridad suficiente para obligarlas a vivir en armonía entre ellas», y en el caso de la supuesta federación europea, Francia era, por supuesto, el «mejor lugar para ese cometido»[107]. Al final, es posible que Nietzsche tuviera razón en su valoración de la visión política —si es que cabe llamarla así— de Napoleón: que «deseaba, como sabemos, una Europa unida para que Europa pudiera ser señora del mundo»[108]. Pero tenía que ser indefectiblemente una Europa unida bajo el mando de Francia.

Napoleón no era el único que contemplaba una Europa unificada bajo la égida de una sola nación. En 1807, en su obra *Discursos a la nación alemana,* el filósofo alemán Johann Gottlieb Fichte abrigaba un sueño muy parecido, aunque profundamente apolítico, de un futuro similar para Europa, solo que ahora con una Alemania unida como nación dominante. Posteriormente, en 1943, Hitler, uno de los más ardientes admiradores de Napoleón, repetía la afirmación de que Europa debía «adueñarse del liderazgo del mundo», con Alemania como la única nación capaz de darle al continente una «estructura coherente»[109]. Como veremos, una versión del interrogante que creó esa cuestión —cómo construir una federación de naciones preexistentes en la que ninguna acabara dominando a las demás— iba a condicionar la búsqueda de la unidad europea desde los tiempos de Hitler hasta los nuestros. A pesar de todo, Richard Coudenhove-Kalergi estaba sin duda en lo cierto cuando afirmaba que la idea de una Europa unida que Napoleón había renovado «ya nunca iba a ser derribada: persistía tanto en el bando reaccionario como en el revolucionario, y tanto bajo los reyes como bajo los pueblos»[110].

VI

El legado de Napoleón es disperso e incierto. Para unos sigue siendo un símbolo de glorias pasadas, y para otros una figura de aversión imperecedera. Fue idolatrado como un dios por monjes chinos y por gobernantes malgaches, se convirtió en fuente de inspiración para el «Libertador» Simón Bolívar, que asistió a su coronación en París (y se enorgullecía de poseer su ejemplar de *El contrato social* de Rousseau), fue convertido en una leyenda por los nativos norteamericanos, y fue aclamado como fuente de inspiración por los republicanos irlandeses y los patriotas polacos[111]. Para otros, y en particular para los británicos, a los que no convencía demasiado la imagen que proyectaba, y recelaban de la personalidad revolucionaria republicana que nunca estaba muy por debajo de la superficie, el «corso advenedizo» fue y sigue siendo nada más que «la encarnación del oportunismo»[112]. Para un ex primer ministro francés (de derechas), Napoleón fue el arquitecto de un sistema para «sustituir la herencia por el mérito, y al hacerlo creó una aristocracia abierta a la modernización», y aunque puede que ese sistema «fracasara momentáneamente», sigue siendo a pesar de todo el lugar «donde hay que buscar el futuro del mundo»[113]. Para otro ex primer ministro de Francia (de izquierdas), Napoleón fue el responsable del «bonapartismo», una forma de autoritarismo populista que se ha extendido como una plaga por la política francesa desde el golpe de Estado de Napoleón III en 1851 hasta el mariscal Pétain y la creación de la «Francia de Vichy» en 1940, y acaso hasta hoy, con Marine Le Pen entre la derecha y Jean-Luc Mélenchon entre la izquierda: la maligna sustancia de una leyenda cuya nostalgia por las glorias pasadas en última instancia ha entorpecido la capacidad de Francia de contribuir a «la renovación de la visión de Europa»[114].

En cualquier balance histórico desapasionado, los fracasos administrativos de Napoleón pesan más que sus éxitos. No consiguió liberar del todo a Europa de las garras de reyes y obispos. No logró modernizar Egipto por el procedimiento de transformarlo en una acertada mezcla de la *sharía* y los derechos humanos. No consiguió en primera instancia crear una serie de «repúblicas hermanas» por toda Europa, gobernadas conforme a los principios de la Revolución Francesa, y en segunda instancia tampoco fue capaz de construir un Imperio Francés duradero gobernado por su clan

familiar. La mayor parte de las reformas administrativas, estructurales y económicas que introdujo, o intentó introducir, se desvanecieron en las regiones que conquistó en cuanto lo hizo su figura.

Su legado más duradero hay que buscarlo en otro lugar, en conjunto no fue intencionado en absoluto, y surgió en gran parte *malgré lui*. En vida de Napoleón, ese legado fue el máximo responsable de su perdición, y resultó esencial a la hora de configurar la Europa contemporánea. Porque la única cosa que Napoleón no tenía intención de exportar a los pueblos de Europa fue justamente el proyecto revolucionario francés de darle a la nación lo que el historiador, erudito bíblico, lingüista y filósofo Ernest Renan denominó «un alma, un principio espiritual»[115]. Sin embargo, los actos de Napoleón (a diferencia de sus palabras) tuvieron el efecto de generar una ideología que anteriormente no existía, o por lo menos no conscientemente, y desde luego no en la forma que iba a asumir a lo largo y ancho de casi toda Europa. Esa ideología era el nacionalismo. El propio Napoleón menospreciaba lo que él denominaba «el patriotismo del pueblo», por mucho que a veces se esforzara por encauzarlo hacia sus propios fines. En 1797, en un intento por controlar el Senado de Venecia, intentó suscitar, o tal vez infundir, sentimientos nacionalistas entre la población de las Islas Jónicas, que llevaban bajo el dominio de Venecia desde el siglo XIV, por el procedimiento de enviar a un «distinguido hombre de letras» cuya misión era «confeccionar manifiestos» para «avivar los recuerdos de Atenas y Esparta». En 1809, cuando se peleó con el emperador de Austria, Napoleón emitió una proclama a los húngaros recordándoles que «tenéis unas costumbres nacionales y una lengua nacional; alardeáis de vuestros remotos e ilustres orígenes: así pues, volved a asumir vuestra existencia como nación»; y cuando invadió Rusia, intentó granjearse el apoyo de los polacos apelando a su pasado nacional. «Mostraos dignos de vuestros antepasados», le dijo a una delegación polaca: «Ellos gobernaron la Casa de Brandemburgo; fueron los señores de Moscú. […] Liberaron al cristianismo del yugo de los turcos».

Sin embargo, aunque puede que las lealtades nacionales le sirvieran para sus propósitos, y a pesar de que Napoleón admitía que gracias a ellas se había creado un «equilibrio de poder» entre los gobernantes y los

gobernados que ahora hacía imposibles las victorias rápidas que tanto le gustaban a Alejandro Magno, él mismo señalaba que dichas lealtades no habían impedido la partición de Polonia ni el «expolio de muchos», como tampoco iban a «impedir la destrucción del Imperio Otomano»[116]. Creía plenamente en el poder de las decisiones racionales frente a los sentimientos. Estaba convencido, como afirmaba una y otra vez, de que si a un pueblo le dieran a elegir entre un régimen liberal, eficiente y básicamente igualitario, del tipo que Napoleón supuestamente les ofrecía, aunque ese régimen fuera instaurado y gestionado por un invasor extranjero, y el gobierno nacional nefasto, retrógrado y tiránico al que ese pueblo estaba acostumbrado desde siempre, indefectiblemente optaría por lo primero. Eso fue, a fin de cuentas, lo que eligieron los pueblos del Imperio Romano. Las armas de Roma habían garantizado la seguridad del Imperio; pero lo que garantizó su supervivencia fueron el derecho romano, la administración romana, las calzadas romanas, la ingeniería romana y la *Pax Romana* que habían traído consigo dichas armas. A pesar de la importancia que daba Napoleón a la lealtad entre sus oficiales y sus soldados, para él la lealtad de un pueblo a una nación era un mero obstáculo en el camino del progreso. Ese resultó ser en última instancia su error más grave. Como señalaba en 1886 el influyente historiador inglés John Robert Seeley —*Regius Professor* de Historia Moderna de la Universidad de Cambridge—: «no fue Napoleón, sino la resistencia a Napoleón, lo que tuvo un efecto tan reafirmante en Europa, y lo que, al armar a los pueblos en contra de la tiranía, puso los cimientos de la libertad europea»[117].

En efecto, en 1814, el miedo a un «Estado Mundial» contra el que Caulaincourt había alertado a su señor ya había convertido el rencor a Napoleón, el conquistador intransigente e imperioso, ciegamente indiferente a la posibilidad de que la «libertad» pudiera significar cosas distintas para los distintos pueblos, en una auténtica «fuerza nacional». El error de Napoleón, como observaba en 1895 el jurista suizo Johann Caspar Bluntschli, catedrático de Ciencias Políticas en la Universidad de Heidelberg, consistió en «no tener la debida consideración por las nacionalidades extranjeras», y al cometerlo, Napoleón había retomado «el rumbo que adoptaron los romanos. Él quería organizar Europa como un

inmenso Estado internacional, con los Estados individuales como miembros», y por consiguiente con la esperanza de hacer «en una generación lo que a los romanos les llevó siglos»[118]. Pero el mundo había cambiado desde los tiempos de los césares. Los romanos habían conquistado tribus; Napoleón había intentado conquistar Estados. Los imperios de la antigüedad, como observaba en 1813 Benjamin Constant desde su exilio, pese a todos sus poderes destructivos, nunca intentaron cambiar, y mucho menos destruir, «los apegos más fuertes de los hombres: a su forma de vivir, a sus costumbres, a sus dioses». Puede que los romanos privaran de autonomía política a los pueblos sometidos, pero dejaron intactas sus creencias, sus formas de vivir, e incluso en cierta medida sus leyes; tampoco intentaron mermar «el sentimiento de patria» en los países que ocupaban. Napoleón, por el contrario, en su ambición de reunificar a «la familia de Europa», esperaba justamente borrar de un plumazo todas esas cosas y sustituirlas por el «mismo código jurídico, las mismas unidades de medida y las mismas normativas» en todo el continente, de modo que, a juicio de Constant, «el orgulloso ojo del poder pueda viajar sin encontrar la mínima irregularidad que pudiera ofender o limitar su visión». Constant concluía que la uniformidad era «la consecuencia inmediata e inseparable del espíritu de conquista»[119]. En su opinión, un imperio de esas características no podía durar, pues era contrario a lo que para él eran los intereses privados individuales y diversos de los pueblos de las naciones modernas de las que se componía. Constant vaticinaba —resultó que acertadamente— que ese imperio «se convertiría en el objeto del horror universal. Toda opinión, todo deseo, todo odio acabaría amenazándolo, y tarde o temprano esos odios, esas opiniones, y esos deseos explotarían y lo sepultarían»[120]. Puede que efectivamente Napoleón lograra usurpar el poder a lo largo y ancho de Europa; sin embargo, aunque eso hubiera sido, en palabras de Constant, «sancionado y legitimado, incluso por aquellos a los que más les interesaba no reconocerlo jamás», incluso si de verdad hubiera conseguido «reunir ingentes fuerzas para inspirar miedo, sofismas para apabullar a la gente, tratados para tranquilizar sus conciencias», aunque los gobiernos que había derrocado, «ya fueran republicanos o monárquicos, […] carecieran de una esperanza palpable o de recursos

visibles» —aunque realmente se hubieran dado todos esos factores, aun así las naciones a las que pertenecían los vencidos «sobrevivieron en los corazones de sus pueblos». Indudablemente, la mayoría de los pueblos de Europa habían demostrado ser, efectivamente, muy refractarios a lo que Robespierre había denominado los «misioneros armados»; y el apego de los pueblos conquistados a sus gobernantes autóctonos había sido tan potente, que solo hizo falta una batalla, la Batalla de Leipzig, en octubre de 1813, para que la totalidad del edificio que había construido Napoleón se desmoronara tan deprisa que ahora, reflexionaba Constant, apenas seis meses después, en muchos lugares «al viajero le costaría mucho encontrar el mínimo rastro de él»[121]. En cualquier caso, como observaba Seeley, lo único que había destruido Napoleón era el Estado. Sin embargo, la nación había permanecido intacta y «procedió a engendrar a partir de su propia vitalidad una nueva forma de Estado»[122].

Pero ¿qué eran exactamente aquellas naciones todavía amorfas? A lo que tuvo que enfrentarse Napoleón, y lo que, sin que él se diera cuenta, fomentó enormemente en España, en Polonia, en Italia, en los Países Bajos, en Alemania, incluso indirectamente en Gran Bretaña, no fue el tipo de apego a la casa y el hogar, a la familia y los parientes, por acérrimo que fuera, al que tuvieron que enfrentarse Julio César en Galia o Trajano en Dacia; eso, por lo menos, ya existía entre todos los pueblos, y entre algunos desde hacía siglos. A lo que se enfrentó Napoleón fue, por el contrario, a los albores de algo nuevo, a lo que Giuseppe Mazzini, el arquitecto intelectual de la unidad italiana (con el que volveremos a encontrarnos), denominó de forma reveladora «el principio de nacionalidad». Se enfrentó a la constatación de que todos esos sentimientos de afiliación y de apego al hogar, a la religión, a la familia, al lugar y a las instituciones podían aglutinarse en una forma política concreta, diferenciada e independiente de —aunque, en el caso particular de Mazzini, no necesariamente hostil a— otras formas[123]. Por añadidura, la fuerza política que Napoleón había contribuido a engendrar era mucho más que una resistencia aislada, esporádica y descoordinada a lo extranjero y lo desconocido. No había sido, en palabras de Mazzini, la «fuerza bruta de los reyes» lo que acabó derrotando a Napoleón, sino la idea misma de la nación que él había «ofendido con su arrogancia», esa

idea que ahora constituía «el alma de una nueva Era»[124]. Como decía Friedrich Nietzsche en 1882, al hacerlo, Napoleón creó el instrumento de su propia perdición. El «movimiento nacional», concluía Nietzsche, no era «más que la reacción a los esfuerzos de Napoleón, y no existiría sin Napoleón»[125].

Y a raíz de ese «movimiento nacional» fue como comenzó un nuevo proyecto para unir a los pueblos de Europa.

---

63. Emmanuel de Las Cases*, Mémorial de Sainte Hélène ou journal où se trouve consigné, jour par jour, ce qu'a dit et fait Napoléon durant dix-huit mois,* vol. 1, París, 1824, p. 417.

64. Ibíd., p. 417.

65. François René de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe,* vol. 1, ed. Maurice Levaillant y Georges Moulinier, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, p. 223.

66. Chateaubriand, *Mémoires*..., cit., vol. 1, p. 1005.

67. Ibíd., p. 1008.

68. Johann Wolfgang von Goethe, Johann Peter Eckermann y Frédéric Jacob Soret, *Conversations of Goethe with Eckermann and Soret,* vol. 2, trad. al inglés John Oxenford, Londres, 1850, p. 40.

69. Citado en Judith Shklar, *Freedom and Independence: A study of the political ideas of Hegel's «Phenomenology of Mind»,* Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 119.

70. Citado en David A. Bell, *The First Total War: Napoleon's Europe and the Birth of Warfare as We Know It,* Boston y Nueva York, Houghton Mifflin, 2007, p. 241.

71. Véase Jürgen Habermas, *The Inclusion of Ohers: Studies in Political Theory,* ed. Ciaran Cronin y Pablo De Greiff, Cambridge, MIT Press, 2000, p. 114: «Desde la Revolución Francesa, el reclutamiento forzoso general ha ido de la mano de los derechos civiles; la disposición a combatir y morir por la patria supuestamente expresa tanto la conciencia nacional como la virtud republicana».

72. Véase Biancamaria Fontana, *Germaine de Staël: A Political Portrait,* Princeton, Princeton University Press, 2016, p. 201.

73. E. H. Carr, *Nationalism and After,* Nueva York, Macmillan, 1945, p. 8.

74. Chateaubriand, *Mémoires...,* cit., vol. 1, p. 1005.

75. Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* [1840], ed. Michael K. Goldberg, Joel J. Brattin y Mark Engel, Berkeley, Los Ángeles, Oxford, University of California Press, 1993, p. 206.

76. Ralph Waldo Emerson, «Napoleon; Man of the World», en *Representative Men: Seven Lectures* [1850], Boston, William Sampson and Co., 1952, p. 247.

77. Citado en Biancamaria Fontana, «The Napoleonic Empire and the Europe of Nations», en *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union,* ed. Anthony Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 123, n. 16.

78. Las Cases, *Mémorial*..., cit., vol. 2, p. 360.

79. Ibíd., p. 419.

80. Richard von Coudenhove-Kalergi, *Europe Must Unite,* Glarus, Paneuropa Editions, 1939, pp. 80-81.

81. Quisiera dar las gracias a Mike Rapport por sugerirme esta definición.

82. Citado en Fontana, «Napoleonic Empire...», cit., p. 123.

83. William Burke, *Additional Reasons for our Immediately Emancipating Spanish America,* Londres, 1808, pp. 10-11. Sobre la autoría de Mill de esta obra, véase Mario Rodríguez, *«William Burke» and Francisco de Miranda: The Word and the Deed in Spanish America's Emancipation,* Londres y Lanham, University Press of America, 1994, pp. 123-153.

84. Madame (Anne-Louise-Germaine) de Staël, *Dix Années d'exil: Fragment d'un ouvrage inédit,* en *Œuvres complètes de Mme. la baronne de Staël,* vol. 5, París, 1820-1821, p. 89. Sobre los intentos de Napoleón de administrar su imperio conforme al principio de «Ce qui est bon pour les français est bon pour tout le monde», véase en particular Michael Boers, *Napoleon: The Spirit of the Age,* Londres, Faber and Faber, 2018.

85. Napoléon Bonaparte, «Au sénat conservateur», en *Œuvres* de Napoléon Bonaparte, ed. C. L. F. Panckoucke, vol. 4, París, 1821, p. 26.

86. Armand Augustin Louis de Caulaincourt, *With Napoleon in Russia: The Memoirs of General de Caulaincourt, Duke of Vicenza,* Nueva York, William Morrow and Co., 1935, pp. 277-278.

87. Véase, en general, Charles Esdaile, *Napoleon's Wars: An International History 1803-1815,* Londres, Allen Lane, 2007, que argumenta convincentemente que las guerras napoleónicas deberían entenderse, por lo menos en lo que respecta a los objetivos, «en términos de las guerras dinásticas del siglo XVIII» (p. 6).

88. Staël, *Dix Années*..., cit., p. 255.

89. La creación del Código y su relación con el Código de Justiniano se examina en Donald Kelley, «'What Pleases the Prince': Justinian, Napoleon and the Lawyers», *History of Political Thought,* 23 (2002), pp. 288-302.

90 Recopilación del derecho consuetudinario del departamento de Île-de-France y la ciudad de París (1508-1605) *(N. del T.).*

91. Citado en Frank McLynn, *Napoleon,* Nueva York y Londres, Random House, 2002, p. 664.

92. Steven Englund, *Napoleon: A Political Biography,* Cambridge, Harvard University Press, 2004, pp. 399-422.

93. Para una crónica más detallada del Congreso, véase Mark Jarrett, *The Congress of Vienna and its Legacy: War and Great Power Diplomacy after Napoleon,* Londres y Nueva York, I. B. Tauris, 2014.

94. Ibíd., p. 94.

95. Napoleón Bonaparte, «Réflexions sur la conduite des souverains coalisés», en *Commentaires de Napoléon Premier,* ed. Anselm Petetin, vol. 5, París, Imprimerie Impériale, 1867, p. 444.

96. Las Cases, *Mémorial*..., cit., vol. 2, pp. 384-385.

97. Sudhir Hazareesingh, *The Legend of Napoleon,* Londres, Granta Books, 2004, pp. 7, 162-163.

98. Chateaubriand, *Mémoires*..., cit., vol. 1, p. 1005.

99. *Acte additionnel aux Constitutions de l'Empire du 22 avril 1815,* http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/acte-additonnel-aux-constitutions-de-lempire-du-22-avril-1815.5103.html, consultado el 3 de febrero de 2021. Véase también L. Lacché, «Coppet et la percée de l'état libéral constitutionnel», en *Coppet, creuset de l'esprit libéral: Les Idées politiques et constitutionnelles du groupe de Madame de Staël,* ed. Lucien Jaume, Marsella y París, Presses Universitaires d'Aix-Marseille/Economica, 2000, pp. 135-155.

100. Citado en Adam Zamoyski, *Rites of Peace: The Fall of Napoleon and the Congress of Vienna,* Londres, Harper Press, 2007, p. 464.

101. Ibíd.

102. Véase Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution,* Cambridge, Harvard University Press, 1967, p. 213.

103 Fue uno de los firmantes de la Declaración de Independencia y uno de los redactores de la Constitución de Estados Unidos *(N. del T.).*

104. James Wilson, «Of Man as Member of a Confederation», *Lectures on Law,* en *The Collected Works of James Wilson,* vol. 1, ed. Mark David Hall y Kermit L. Hall, Indianápolis, Liberty Fund, 2007, pp. 646-647; y véase David J. Bederman, *The Classical Foundations of the American Constitution: Prevailing Wisdom,* Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

105. James Madison, *Federalist XVIII,* en James Madison, Alexander Hamilton y John Jay, *The Federalist Papers,* ed. Isaac Kramnick, Londres y Nueva York, Penguin Books, 1987, p. 160.

106. Las Cases, *Mémorial*..., cit., vol. 1, p. 720.

107. Citado en Brendan Simms, *Europe: The Struggle for Supremacy from 1453 to the Present,* Nueva York, Basic Books, 2013, p. 166.

108. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* [1882], ed. Bernard Williams, trad. al inglés Josefine Nauckhoff, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 362.

109. Citado en Simms, *Europe*..., cit., p. 307.

110. Richard von Coudenhove-Kalergi, *Pan-Europe,* Nueva York, Alfred A. Knopf, 1927, p. 27.

111. Todos mencionados en Hazareesingh, *The Legend of Napoleon,* cit., p. 7.

112. Paul Johnson, *Napoleon,* Londres, Orion Books, 2003, p. 17.

113. Dominique de Villepin, *Les Cent-jours, ou l'esprit de sacrifice,* París, Perrin, 2001, p. 584.

114. Lionel Jospin, *Le Mal napoléonien,* París, Éditions du Seuil, 2014, p. 228.

115. Ernest Renan, «What is a Nation?» *Qu'est-ce qu'une nation?* [1882], en *What is a Nation? And Other Political Writings,* ed. y trad. al inglés M. F. N. Giglioli, Nueva York, Columbia University Press, 2018, p. 261.

116. Napoléon Bonaparte, «Dix-sept notes sur l'ouvrage intitulé *Considérations sur l'art de la guerre*», en *Commentaires de Napoléon Premier,* vol. 6, pp. 61 y 178.

117. John Robert Seeley, *A Short History of Napoleon the First,* Boston, Roberts Brothers, 1886, pp. 306-307.

118. Johann Caspar Bluntschli, *The Theory of the State* [*Lehre vom Modernen Staat,* 1895], Freeport, Books for Libraries Press, 1971, pp. 30-31.

119. Benjamin Constant, *The Spirt of Conquest and Usurpation and their Relation to European Civilization,* en *Political Writings,* ed. y trad. al inglés Biancamaria Fontana, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 72-73.

120. Constant, *Political Writings,* cit., p. 79.

121. Ibíd., pp. 100-101.

122. Citado en Duncan Bell, *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire,* Princeton, Princeton University Press, 2018, pp. 276-277.

123. Véase Étienne Balibar, *We the Peoples of Europe? Reflections on Transnational Citizenship,* Princeton, Princeton University Press, 2004, pp. 11-30.

124. Giuseppe Mazzini, «Principles of International Politics» [1871, en italiano], en *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building and International Relations,* ed. y trad. al inglés Stefano Recchia y Nadia Urbinati, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 225.

125. Nietzsche, *Gay Science,* cit., p. 362. Véase también, en general, Don Dombowsky, *Nietzsche and Napoleon: The Dionysian Conspiracy,* Chicago, Chicago University Press, 2014.

2
EL NACIMIENTO DE LA NACIÓN

I

Con la derrota final de Napoleón y su destierro al bastión de Santa Elena, la amenaza de la Revolución parecía haber llegado a su fin. Los victoriosos aliados lo celebraron en Viena con bailes, cenas de gala, conciertos, óperas y partidas de caza, y, el 29 de noviembre de 1814, con la interpretación de la Séptima Sinfonía de Beethoven, de otra pieza orquestal, *Wellington's Sieg (La batalla de Victoria),* cuajada de cañonazos simulados y de efectos especiales, y de la cantata *Der glorreiche Augenblick* («El instante glorioso»), compuesta especialmente para la ocasión, y dirigidas por el propio compositor —ya muy mayor y casi totalmente sordo[126]. El 21 de enero del año siguiente, como para subrayar la total entrega del Congreso a la causa de la monarquía, se celebró en la Stephansdom, la gran catedral del centro de Viena, una misa en memoria de Luis XVI de Francia con motivo del aniversario de su ejecución. Unas semanas antes, durante un baile en el palacio de Hofburg, Castlereagh se había inclinado hacia adelante y le había susurrado al oído al zar ruso Alejandro I: «Il commence l'âge d'or»[127].

La consecuencia más duradera de los Cien Días había sido reforzar lo que antes de 1814 había sido una alianza un tanto endeble de los Estados europeos. Como le decía en una carta el zar ruso Alejandro I al recién entronizado Luis XVIII, «el primer efecto que ha tenido este acontecimiento en los soberanos reunidos en Viena ha sido estrechar esos lazos a los que Europa le debe la paz, y Francia la tranquilidad de la que estaba empezando a disfrutar bajo su legítimo rey»[128]. La repentina reaparición de Napoleón y, más sorprendente todavía, la facilidad con la

que consiguió convencer al pueblo francés y a los ejércitos de Francia para que le reinstauraran, junto con los rescoldos del miedo a que el espíritu del «delirio de las pasiones revolucionarias» pudiera «amenazar de nuevo la seguridad de Europa» —como efectivamente sucedería en 1848—, persuadieron a los aliados de que debían consolidar lo que ha venido en llamarse el «Concierto de Europa» o el «Sistema del Congreso»: la propuesta de que en el futuro, sin límite de tiempo, se celebrara una serie de conferencias a intervalos regulares a fin de mantener el «equilibrio de poder» dentro de Europa, afrontar todas las posibles crisis internacionales y garantizar la continuidad del gobierno en virtud del «principio monárquico» en todo el continente[129]. «Veintidós años de guerra», escribía Giuseppe Mazzini en 1849, «habían desgastado a Europa». Cuando por fin llegó la «tan ansiada paz, quienes la trajeron consigo fueron elogiados, sin importar quiénes fueran. Bendecidos por la victoria, las viejas dinastías reanudaron su interrumpido dominio»[130].

Sin embargo, si del Congreso de Viena surgió algún objetivo muy claro, no fue, como suponía Mazzini, simplemente retrasar el reloj a como estaba en 1789. Porque los intentos de Napoleón, por embrionarios que resultaran ser al final, de crear una Europa federal y unida habían tenido, paradójicamente, el efecto de convencer a muchos de que, aunque el modelo adecuado para la nueva Europa posrevolucionaria no podía ser nada parecido al Congreso de Estados Unidos ni a las ligas anfictiónicas, era imprescindible, y urgente, algo más coherente, con más posibilidades de perdurar que el viejo sistema de tratados establecido en 1648 por la Paz de Westfalia. Y hacía falta algo así si lo que se pretendía era que el continente no volviera a sumirse de nuevo en una serie intermitente de guerras intestinas, y enterrar definitivamente el espectro del republicanismo revolucionario. En 1888, el jurista internacional sir Travers Twiss, ex abogado general de la Reina, y paladín a sueldo del rey Leopoldo II como defensor de su ocupación del Congo en 1856, afirmaba:

> Napoleón I puso de rodillas el derecho internacional de su época; pero de las cenizas de ese antiguo sistema surgió una comunidad de intereses que engendró una comunidad de obligaciones. Esa conciencia ha contribuido vigorosamente al establecimiento de un nuevo orden de cosas, cuya máxima expresión es el Congreso Europeo[131].

Desde el punto de vista colectivo de las grandes potencias, Napoleón no había sido más que el responsable de culminar una irrupción violenta y antinatural en un mundo armonioso y equilibrado, una irrupción que comenzó con la Revolución. La Francia revolucionaria no solo había declarado la guerra al viejo orden; también había puesto en marcha lo que Edmund Burke definió como una guerra civil por todo el «gran vecindario de Europa», una «violenta brecha en la comunidad de Europa»[132]. La verdadera víctima había sido lo que el literato prusiano Friedrich von Gentz, traductor de Burke, antiguo discípulo de Kant, y asesor personal del príncipe y estadista austriaco Klemens von Metternich —un hombre conocido, medio en broma, como el «Caballero Errante de Europa», y como el «Presunto Secretario General de Europa»—, denominaba de distintas formas, como la «constitución federal de Europa», la «unión general», la «Liga Europea» y el «sistema de derecho público», que Gentz estaba convencido de que, pese a todas sus imperfecciones, se había iniciado a todos los efectos con el Tratado de Westfalia de 1648[133].

Gentz no era dado a exagerar los logros del «Sistema de Westfalia». Al igual que Kant, Gentz era plenamente consciente de que «entre las naciones independientes no existe ni poder ejecutivo ni poder judicial», y de que, a su juicio, a pesar de los «vanos esfuerzos bienintencionados» de algunos —en una alusión crítica a su antiguo maestro—, ese hecho conllevaba la imposibilidad de llegar a una verdadera unión de Estados. La propia Paz de Westfalia, aunque había logrado mucho más que cualquier acuerdo anterior entre las naciones de Europa, nunca se concibió como, ni se planteó que aportara, «la base de un sistema federal de Europa», ni «los sólidos cimientos de un derecho público de Europa». Sin embargo, pese a esas limitaciones, durante los años transcurridos desde 1648, Europa había logrado obtener «una amplia mancomunidad social» capaz de «garantizar los derechos de todos sus miembros»[134]. Después, tras un siglo y medio de paz incierta, los franceses habían puesto en marcha una revolución que había provocado «el olvido total e irremediable de todos los principios y todas las máximas en las que se basaban no solo la estabilidad y la grandeza, sino también la mera posibilidad de una constitución federal»[135]. A partir de 1815, aglutinada por su resistencia a las ambiciones

universalizadoras de Napoleón, Europa había vuelto a ser de nuevo una «gran familia política, unida bajo un Areópago de su propia creación». Y eso, insistía Gentz, «garantizaba a cada una de las partes interesadas el tranquilo disfrute de sus respectivos derechos». Gentz admitía que aquello tenía sus inconvenientes. Pero si las partes fueran capaces de hacerla durar, aquella era la «mejor combinación posible para garantizar la prosperidad de los pueblos y para mantener la paz»[136]. Aquella equiparación entre el Congreso y el «Areópago» (el tribunal supremo de la antigua democracia ateniense) era como mínimo una exageración de Gentz. El Congreso, como comentaba J. R. Seeley en 1871, no era ni mucho menos un tribunal de justicia; «¿Qué pensaríamos», se preguntaba, «de una magistratura donde todos y cada uno de sus miembros estuvieran estrechamente relacionados por interés con los litigantes; de una magistratura en la que invariablemente participaran los propios litigantes al juzgar los casos más importantes?». Por añadidura, cada acuerdo que lograra sería «un ajuste de fuerzas, no de derechos», y estaba abocado en última instancia a ser pasto de los antiguos antagonismos que Gentz ingenuamente creía que iba a ser capaz de eliminar definitivamente[137]. Además, en su esperanza de que el Congreso de Viena pudiera dar lugar al resurgimiento, en una modalidad más ilustrada y vigorosa, del sistema de Westfalia, Gentz tampoco había sido capaz de tener en cuenta el que había sido el mensaje más importante de su maestro: que nunca podría surgir una nueva Liga Anfictiónica, ni un nuevo Areópago de Europa, mientras los Estados que lo compusieran no hubieran hecho la transición del despotismo monárquico a la «república representativa».

En 1815, el «principio monárquico» parecía incuestionable. Sin embargo, Mazzini, echando la vista atrás desde los años posteriores a las revoluciones democráticas de 1848, estaba convencido de que los «reyes victoriosos» estaban «atormentados como por un presentimiento», y como reacción a él se habían reunido e «ideado nuevos métodos para protegerse contra una futura tormenta de la que apenas había indicios en aquel momento». El más significativo de aquellos nuevos métodos fue probablemente la «Santa Alianza», creada el 25 de septiembre de 1815, por instigación del zar Alejandro I, entre Rusia, Prusia y Austria. Su objetivo era restablecer en la medida de lo posible el equilibrio de poder

prerrevolucionario en toda Europa continental, sobre la base de los supuestos valores comunes de conciencia, religión, moralidad y experiencia, que a su juicio solo podían consolidarse apartando a Europa del secularismo y el republicanismo que conllevaba, y encauzándola hacia el cristianismo —católico, protestante y ortodoxo— y el monarquismo. (Gran Bretaña no quiso saber nada. Se trataba, en palabras de Castlereagh, de «puro misticismo y una estupidez sublime». Y añadió: «El zar no está del todo en sus cabales»[138].) Significativamente, justo antes de la firma del tratado por el que se creaba la Santa Alianza, Metternich, a la sazón ministro de Asuntos Exteriores de Austria, modificó el texto original, que hablaba de una unión fraternal *entre* los monarcas y sus pueblos, y lo convirtió en un llamamiento a una alianza patriarcal de los monarcas *sobre* sus pueblos[139].

Para las naciones más pequeñas, y en particular para los italianos y los polacos, que se encontraban bajo el dominio de alguna de aquellas grandes potencias, aquello fue una colosal decepción. Aquella Alianza se les antojaba todo menos santa. Mazzini dijo que era un intento de deshacer la separación de varios siglos entre la Iglesia y el Estado que la Ilustración tanto había luchado por reafirmar; y a todos los efectos, el Tratado había dado entrada a una nueva era en la que el «dualismo [entre Iglesia y Estado] de la era cristiana parecía desvanecerse en un pacto de amor mutuo». A partir de aquel momento, aquellos nuevos «amos del mundo se habían unido en contra del futuro», y en vez de mantener la paz entre unos Estados cristianos generalmente benignos, como ellos mismos afirmaban, en realidad se habían alineado en una «asociación de potencias ilegítimas» decididas a aplastar cualquier tipo de «principio progresista». Porque, efectivamente, las grandes potencias habían visto que la derrota de Napoleón no había supuesto la destrucción definitiva de los principios de la Revolución, y mucho menos de la Ilustración, y que tarde o temprano surgiría una nueva amenaza para la continuidad de su autoridad. «Las potencias que firmaron el acuerdo de Viena», escribía Mazzini, «pronosticaban el futuro. Preveían quién sería el nuevo adversario que se alzaría en contra de su dominio, una vez que Europa se hubiera recuperado del agotamiento de la guerra: el pueblo» —y no solo el pueblo, sino el

pueblo ahora «animado por la idea de la nacionalidad». Por consiguiente, las tres potencias se habían asegurado de que cada vez que cualquier «nación oprimida o menoscabada» intentara reivindicar su identidad o «determinar libremente su propio futuro», la denominada Santa Alianza se abatiría sobre ella «para impedir los avances y proteger a los opresores»[140]. La amenaza que claramente suponía ese «espíritu de nacionalidad» había demostrado ser tan poderosa que, como señalaba sarcásticamente Mazzini en 1847, «los Gobiernos absolutistas» se han visto obligados a «superar todos sus recelos mutuos y a formar nada menos que una *alianza* para oponerse a ese giro de los acontecimientos»[141].

En eso no se equivocaba mucho. Fue el sistema del Congreso el que había reinstaurado a Luis XVIII en el trono por segunda vez en 1815. Fue el sistema del Congreso el que logró amordazar cualquier reivindicación de reforma que pudiera amenazar el orden político existente; el que a todos los efectos había sofocado el constitucionalismo liberal en Alemania y había logrado aplastar las monarquías constitucionales de Nápoles, Piamonte y España[142]. Pero, a pesar de la aversión de Mazzini, y por mucho que los objetivos de la Alianza, aunque no los del Concierto en su conjunto, acabaran retrocediendo a los tiempos más felices anteriores a 1789, Gentz también acertaba cuando afirmaba que la Alianza fue la responsable de dar algún tipo de forma política a la visión de una federación europea que circulaba por ahí, de una forma u otra, desde por lo menos el siglo XVII, aunque prácticamente nadie hubiera actuado en ese sentido. Desde luego, un Areópago no era. Pero sí era, como le decía Gentz en una carta a Metternich en noviembre de 1818, un eficaz «contrapeso al desorden que intentan provocar los espíritus turbulentos en los asuntos humanos». «El núcleo de la fuerza organizada que representa esta unión es la barrera que aparentemente ha erigido la mismísima Providencia para preservar el viejo orden de la sociedad, o por lo menos para moderar y suavizar los cambios que son indispensables»[143]. Porque si algo le habían enseñado las guerras napoleónicas a los gobernantes de Europa era que si se pretendía evitar una futura conflagración de una escala similar, los Estados europeos tendrían que estar preparados para actuar de una forma mucho más coherente y cohesionada que en el pasado. El concepto prerrevolucionario del

«equilibrio de poder» al que todavía se aferraban tantos estrategas posnapoleónicos había demostrado ser, como ya había advertido Kant incluso antes del ascenso de Napoleón, «una mera fantasía, como la casa de Swift, que el constructor había edificado en una consonancia tan perfecta con todas las leyes del equilibrio que se vino abajo en cuanto un gorrión se posó sobre ella»[144].

Como le advertía el socialista utópico Claude-Henri de Saint-Simon, rememorando una vez más al abad de Saint-Pierre, a los delegados que se reunieron en 1814, las políticas del Concierto muy pronto iban a sumir a Europa de nuevo en la guerra a menos que se hiciera un intento por «crear la Paz Perpetua», y la única forma de lograrlo era establecer una «sociedad confederativa» europea[145]. Si se pretendía que la sociedad europea sobreviviera, si se quería poner fin de una vez por todas a las incesantes guerras entre sus naciones, era preciso «reorganizarla» radicalmente». Su libro *De la réorganisation de la societé européenne* seguía los pasos del *Projet* del abad de Saint-Pierre al sugerir un realineamiento de todas las potencias europeas y su sometimiento a una autoridad común. Pero el libro de Saint-Simon se apartaba radicalmente de todos sus predecesores porque contemplaba un único parlamento europeo y una única monarquía constitucional europea siguiendo el modelo británico. Saint-Simon creía que así se «aglutinaría a todos los pueblos de Europa en una sola organización política». Su modelo para dicha organización —lo que resultaba un tanto inverosímil— era el papado medieval, a su juicio infinitamente superior a cualquier cosa que hubiera podido idear el abad de Saint-Pierre. Saint-Simon insistía en que era necesario recrear Europa como una «sociedad confederativa unida por unas instituciones comunes sometidas a un gobierno general que sería para los pueblos [de Europa] lo que los gobiernos nacionales son para los individuos»[146]. Cada Estado debía tener su propio gobierno nacional, pero el gobierno federal tendría que ser completamente independiente de cada uno de ellos. Decía estar convencido de que así era como se había organizado el papado, solo que la «ignorancia de aquellos tiempos había impedido que se emplearan adecuadamente esos principios»[147]. El «gobierno general» sería responsable de lo que Saint-Simon describía vagamente como los «intereses

generales», y únicamente tendría que rendir cuentas a una potencia *(puissance):* la «opinión pública», que se encarnaría, a todos los efectos, como un «Parlamento Europeo». A juicio de Saint-Simon, los únicos pueblos que serían capaces de construir una sociedad como aquella eran los ingleses y los franceses, porque eran «innegablemente superiores en fuerza al resto de Europa» y porque, a diferencia de los demás Estados europeos, esos dos países contaban con una forma de gobierno parlamentario — aunque lo cierto es que no se trata de una imagen demasiado fiel de la Francia inmediatamente posterior al hundimiento del Imperio Francés y a la ignominiosa partida de Napoleón para asumir su nuevo cargo de «Emperador y Gobernante de Elba»[148].

Los delegados del Congreso de Viena difícilmente habrían podido compartir la convicción de Saint-Simon de que era posible construir un súper-Estado radicalmente nuevo a partir del caos del mundo posnapoleónico, y menos aún que el papado medieval brindara un modelo convincente para una futura Europa unida. Pero muchos ponían sus esperanzas en la futura creación de algún orden federal concebido de una forma más flexible. «Por primera vez Europa parece una comunidad de Estados», escribía Karl Friedrich von dem Knesebeck, *Generaladjutant* de Federico Guillermo III de Prusia, en un memorándum que preparó para el Congreso. «Ojalá mantenga esa forma»[149]. Y la mantuvo, por lo menos durante un tiempo. Diez años después, en 1824, Gentz afirmaba con confianza que «Europa, a través de sus innumerables lazos y su estrecha relación cotidiana entre los soberanos y los pueblos, se ha constituido en un auténtico organismo federativo, donde ninguno de sus miembros puede ser mutilado, herido o envenenado sin que el daño penetre más o menos profundamente en todos los demás»[150].

II

Sin embargo, el optimismo de Gentz resultó ser efímero. Cualquier cosa parecida a su «organismo federativo» tenía pocas posibilidades de éxito. A mediados del siglo XIX, mucho antes de que la Gran Guerra de 1914-1918

acabara para siempre con el vacilante orden del sistema del Congreso, ya estaba claro que el nacionalismo moderno, que, en las bien calibradas palabras de la revista británica *The Speaker: The Liberal Review* en 1902, «echó por tierra todos los precarios equilibrios de Viena, de la misma manera que frustró los desmedidos apetitos de Napoleón», iba a dominar el pensamiento político y la formación de los Estados mucho más allá del futuro inmediato[151]. Por esa razón muchas de las grandes novelas del siglo XIX, desde Stendhal hasta Alessandro Manzoni, desde Alexandre Dumas y Victor Hugo hasta el Tólstoi de *Guerra y paz,* abordan lo que significa ser una nación y pertenecer a ella. En última instancia, fue el nacionalismo lo que desmembró el Imperio Austrohúngaro, el Imperio Otomano y el Imperio Español de América. «Todavía estamos bajo la influencia de la reacción contra el imperio mundial de Napoleón», escribía el historiador neohegeliano Heinrich von Treitschke (sobre el que volveremos más adelante) en 1897. «Tanto Italia como Alemania ofrecen el impresionante espectáculo de dos grandes pueblos alzándose para alcanzar la unidad política»[152]. Y no solo Italia y Alemania. Entre 1830 y el estallido de la Primera Guerra Mundial, en Europa nacieron por lo menos diez nuevos Estados, todos ellos en parte o en todo por obra del nuevo nacionalismo: Grecia (1830), Bélgica (1830-1839), Rumanía (1856), Italia (1859-1871), Alemania (1864-1871), Serbia (1867-1868), Bulgaria (1878) y Noruega (1905). Después vinieron Albania en 1912, y Finlandia en 1917. (Y por último, Irlanda, tras una prolongada guerra de independencia, en 1922.)

La creación de un pueblo, hacer de muchos uno solo fue, en todos los casos, no una unión voluntaria y espontánea, como a menudo se cuenta. Fue un acto político deliberado.

Como hemos visto, fueron las invasiones napoleónicas las que condujeron no solo a la creación de una ideología —el «nacionalismo»—, sino también, aunque de forma indirecta, a lo que acabarían siendo las modernas naciones de Italia, España y Alemania. No obstante, ninguna de ellas, por mucho que se esforzaran sus ideólogos en sus intentos de que lo fueran, fue la expresión espontánea de unos sentimientos étnicos largamente alimentados. Italia se creó a raíz de una serie de conquistas de la Casa de Saboya, y «Alemania» —aunque ya existía desde hacía mucho tiempo en la

mente de los intelectuales liberales y en algunos ámbitos de la imaginación popular, se remontaba al Imperio Carolingio (igual que Austria, por supuesto)— fue una creación prusiana inventada por Bismarck y gobernada por un emperador de la Casa de Hohenzollern desde la capital, Berlín. En ninguno de los dos casos existía antes de la unificación lo que el historiador liberal alemán Friedrich Meinecke denominaba a principios del siglo XX una «nación cultural» que habría podido aportar un sentido de identidad colectiva al nuevo *Estado* naciente[153]. Y no solo fue necesario «inventar» a los italianos —como reza el famoso (y probablemente apócrifo) comentario de Massimo d'Azeglio— y a los alemanes, una vez creado el Estado; también hubo que inventar a los griegos, a los belgas y a los irlandeses. Fue un proceso que raramente se logró de forma pacífica. Son muy pocas, si es que hay alguna, las naciones contemporáneas de Europa o del resto del mundo que no hayan sido creadas a través de una guerra, ya sea interna o externa. Y también muy pocas, si es que hay alguna, que no hayan nacido en busca de algún concepto de libertad, ya sea de una potencia colonizadora o imperial extranjera, o de un grupo interno al que la población había llegado a percibir como «extranjero». (Ese, como veremos en el capítulo 6, es justamente el sentido fundacional en el que la creación de la Unión Europea difiere de la creación de cualquier Estado-nación.)

Como ha señalado el sociólogo alemán Claus Offe, las sociedades modernas se unen de numerosas formas distintas, y a menudo, también cabe destacarlo, contradictorias. Sus miembros «habitualmente se comunican en una misma lengua (o en un pequeño número de ellas) y presuponen una familiaridad común con las formas estéticas y otras formas de expresión simbólica que van desde las composiciones musicales hasta las fiestas nacionales»[154]. En el mundo contemporáneo, esos elementos se han visto reforzados por unas preferencias culturales compartidas, y transmitidos a través de la escolarización y celebrados en los museos. Muy pocas de estas cosas estaban disponibles a nivel nacional antes del siglo XIX. Si la gente tenía algún sentimiento de pertenencia a algo más allá de su familia más próxima, lo más probable es que fuera a su parroquia, a su pueblo o, en el mejor de los casos, a su ciudad, grande o pequeña. Su lealtad política era casi siempre al cacique local o, en un plano más distante, al rey. La

Revolución y sus secuelas —durante los radicales cambios políticos y sociales producidos en tiempos de Napoleón— fueron las que en última instancia, y no sin conflictos, transformaron en ciudadanos franceses a los pueblos de Borgoña y Navarra, Gascuña y Provenza. La oposición más sangrienta a la Revolución llegó, significativamente, no de la aristocracia, sino del campesinado católico y monárquico del departamento de la Vendée, al oeste de Francia, en 1793. No querían formar parte de *la Grande Nation*. Eran inquebrantablemente leales al Reino de Francia y a su rey. Y lo pagaron muy caro. «De conformidad con vuestras órdenes», escribía triunfalmente el general François Joseph Westermann, comandante de la República, «he pisoteado a sus hijos con los cascos de nuestros caballos; he masacrado a sus mujeres […] no he dejado vivo a ni un solo prisionero que pueda recriminármelo. Los he exterminado a todos. […] La clemencia no es un sentimiento revolucionario» —ni tampoco, habría podido añadir, nacionalista.

III

El nacionalismo sigue siendo hoy en día la fuerza política más poderosa de Europa, y lo mismo ha contribuido a dar forma y a crear la actual Unión Europea que a servir de puntal ideológico a sus oponentes. Pero lo que en 1895 Émile Durkheim (a menudo considerado el padre de la sociología moderna, y uno de los intelectuales más influyentes del siglo XX) decía que esa «oscura idea mística» pretende ser y lo que la gente percibe que es han variado visiblemente a lo largo de sus más de doscientos años de existencia, y ha llegado a significar muchas cosas diferentes para muchos pueblos diferentes[155]. En efecto, es muy posible que, como categoría, el «nacionalismo» escape a una definición adecuada, pero sí tiene una historia, y una historia que ha sido responsable en última instancia de determinar el rumbo que toman de las formas de vivir comunes de los pueblos europeos —y no solo de ellos[156].

El término «nación» tal y como lo usamos hoy en día es relativamente reciente. Su origen es, por supuesto, latino. (*Natio* significa «algo nacido»;

también era el nombre de la diosa del nacimiento.) Inicialmente se aplicaba en sentido peyorativo a los pueblos y tribus que no estaban organizados en sociedades civiles, las que simplemente habían «nacido», que no habían sido creadas. En el derecho romano tardío acabó denotando una raza, un linaje, un clan, y también se utilizaba para designar un grupo de extranjeros residentes —habitualmente comerciantes o estudiantes. Así pues, como señala Jürgen Habermas, a menudo el origen nacional era algo adscrito por terceros, con la consecuencia de que «desde el principio estuvo ligado de una forma conspicua a la demarcación negativa de los extranjeros respecto al pueblo propio»[157]. Posteriormente el término pasó a aplicarse a las élites sociales y políticas, y a partir del siglo XVIII empezó a designar a un pueblo — a un clan familiar en sentido amplio, si se quiere —a un «ethnos». Así es como utiliza el término Montesquieu al hablar de las leyes que tienen la facultad de condicionar «las costumbres, los usos y el carácter de una nación» —y como lo usa David Hume al hablar de los «caracteres nacionales» como esos «peculiares conjuntos de usos» y esas «cualidades particulares» que distinguen a un pueblo de otro[158]. Análogamente, cuando Johann Gottfried Herder hablaba del *Volk,* eso era lo que tenía en mente; a saber, algo que todavía tenía unas fuertes connotaciones biológicas. La nación era un pueblo que vivía en una determinada región de la tierra y hablaba una misma lengua (algo que, por supuesto, más tarde ha acabado considerándose un componente esencial de una identidad nacional). Cada pueblo —cada *Volk*— era el producto de un pasado colectivo. Era una entidad indivisible creada por su lengua y su cultura irrepetibles, y caracterizada por su propio arte, su propia música, su propia poesía y, lo que para Herder resultaba crucial, su propia religión. Y todas esas cosas habían ido desarrollándose lentamente a lo largo del tiempo. Herder decía que toda su experiencia, todos sus estudios, le habían convencido de que «la historia del mundo es necesariamente una cadena de socialidad y de tradición plástica»[159].

No obstante, la idea de nación que fue surgiendo poco a poco a principios del siglo XIX era sustancialmente distinta de las dos concepciones anteriores. En la definición de Habermas, la nación es —o mejor dicho, debería ser— el medio por el que

> los habitantes de un Estado adquieren conciencia de una nueva forma de solidaridad basada en el derecho *[Recht]* y en la política. Se trata de una conciencia nacional cristalizada en torno a la percepción de un origen común, de una lengua común y de una historia común, que transforma a los súbditos en ciudadanos de una misma comunidad política, en otras palabras en miembros capaces de sentirse responsables unos de otros.

Crucialmente, el lenguaje en el que se expresaba el nuevo nacionalismo había sido despojado de toda asociación con el grupo de parentesco. La *nación* no podía tener padre. Lo que Habermas denominaba la «comunidad voluntaria *[Willensgemeinschaft]* ocupa el lugar del complejo étnico»[160]. La nación era un agregado de ciudadanos, no una comunidad de ascendencia. Por esa razón la nación moderna que iba a acabar respondiendo a la idea de «democracia» únicamente iba a poder ser, como el austriaco Hans Kelsen, probablemente el jurista más elocuente, eminente e influyente a largo plazo del siglo XX, reafirmaba en 1955, una «sociedad sin padre»[161]. Y por eso mismo, antes de 1815, los tratados internacionales se hacían entre los soberanos, prescribían a la muerte del monarca firmante, y su sucesor tenía que volver a firmarlos (o a negociarlos). Por el contrario, los tratados modernos se establecen entre los Estados-nación por sus representantes, y se consideran vinculantes hasta que una o ambas partes los deroguen[162].

Actualmente, el nacionalismo, ensombrecido por los legados del fascismo y el nacionalsocialismo, se presenta como una modalidad de tribalismo, xenófobo, ignorante, fanático, sectario, y a menudo abiertamente racista, algo que el teórico político contemporáneo John Dunn ha denominado «la vergüenza política más absoluta del siglo XX»[163]. Y eso también, con distintos matices y concesiones a las sensibilidades del público, es lo que se transluce de la retórica de la nueva derecha dentro de Europa: el Frente Nacional, en Francia (ahora rebautizado, de manera torpe y poco convincente, como Rassemblement national, «Agrupación Nacional»), Amanecer Dorado, en Grecia, La Lega en Italia, la Alianza Flamenca, el Partido Popular Danés, el Partido de los Finlandeses, la Alternativa por Alemania y muchos otros. Algunos son más abiertamente racistas que otros, pero todos ellos creen estar defendiendo lo que a su juicio son los verdaderos intereses de la nación, que imaginan amenazada

por cualquier colectivo internacional que pretenda, como inevitablemente hace toda organización, ejercer algún grado de autoridad, alguna influencia legal sobre las acciones de un Estado-nación supuestamente inviolable. Todos ellos ven en cualquier tipo de internacionalismo, y en particular en el semifederalismo que representa la Unión Europea, una amenaza a la soberanía nacional —un término que se convirtió en el santo y seña de los nacionalistas de todo tipo y pelaje durante el siglo XX, y que la mayoría sigue afirmando que es, en la definición de Thomas Hobbes, «intransferible e indivisible»[164].

Sin embargo, el nacionalismo no siempre ha sido, como lo son estos partidos, y como lo fueron los fascistas y los nazis, populistas y autoritarios. Como tampoco el nacionalismo ha sido siempre, aunque sin duda en ocasiones se haya teñido de misticismo, tan enormemente críptico. De hecho, sus orígenes fueron liberales y, paradójicamente, internacionalistas.

El nacionalismo que surgió del hundimiento del orden napoleónico, lo que Mazzini, de forma reveladora, no denominaba «nacionalismo» (un término que reservaba para algo afín al «patriotismo», y por el que sentía una intensa desconfianza) sino el «principio de nacionalidad», no se remitía a glorias pasadas; no aspiraba a resucitar la Francia de Vercingetórix ni la Gran Bretaña de Boudica, por mucha imaginación que se le echara; y no tenía ninguna necesidad de elevarse a expensas de los demás. Por el contrario, el nacionalismo liberal del siglo XIX fue un intento de lo que a partir de 1919 iba a ser aclamado como el derecho a la «autodeterminación» de todos los pueblos. También fue, como veremos, un intento de reinventar el propio concepto de Europa[165].

IV

La nación moderna tiene, por supuesto, muchas raíces históricas profundas. Claramente no es descabellado pensar en España después de la unión de las dos Coronas de Castilla y Aragón en 1469 como una única «nación». Análogamente, podría decirse que Inglaterra se convirtió en una «nación» en los siglos X, XIII, y de nuevo en el siglo XVII. Y se ha argumentado que, a

pesar de que los revolucionarios reivindicaban para sí haber creado la nación francesa, ya existía algo parecido en una fecha tan temprana como el siglo XIV, y sin duda alguna a partir del reinado de Luis XIV, en el siglo XVII. Todas esas afirmaciones orbitan alrededor de distintos conceptos de unidad política, dinástica, cultural y religiosa[166]. Pero aunque todos esos conceptos son claramente relevantes, y además resultan cruciales para entender la idea de nación que surgió en el siglo XIX, ninguna de ellas iba asociada a una *ideología* de la unificación, de la cohesión, de un propósito común. Incluso la ambición de Luis XIV de hacer de Francia una nación unida —*un état unifié*— tan solo fue un intento de asegurar su autoridad real frente a una nobleza poderosa y a menudo insubordinada. No cabe duda de que antes del siglo XIX ya existían naciones de algún modo o manera; lo que no existía era el nacionalismo.

Desde su aparición como un tipo inconfundible y reconocible, a la nación se le han atribuido distintos significados y diversos orígenes. Ha sido definida como la expresión política de una singularidad étnica y lingüística[167]. Ha sido descrita como hija de la Revolución Industrial y producto de una cultura de comunicación de masas[168]. Se la ha considerado el resultado de un proceso, a lo largo de los siglos, de adquisición de conciencia de sí misma. A partir de la famosa serie de declaraciones del presidente estadounidense Woodrow Wilson en el sentido de que, una vez finalizada la Primera Guerra Mundial, sería necesario conceder el derecho de «autodeterminación» a todos los pueblos, ante todo los pueblos colonizados, un derecho que él calificaba de «principio imperativo de acción», la nación ha sido un poderoso instrumento para la disolución de los imperios, y el baluarte ideológico de muchos Estados nuevos en todo el mundo. La nación se presentaba como expresión de una voluntad colectiva, lo que Ernest Renan, el historiador, teólogo y polemista francés, definía en un ensayo de 1882 muy citado, *¿Qué es una nación?,* como «un plebiscito cotidiano, de la misma forma que la existencia de un individuo es una perpetua reafirmación de la vida»[169]. Hoy en día la nación se ha convertido en un fenómeno ubicuo, hasta el extremo de que muchos, y no todos ellos nacionalistas declarados, hablan de ella como si de alguna manera se tratara

de una forma política natural, lo que el antropólogo Ernest Gellner describía como una «necesidad universal»[170].

Además, hay un amplio consenso en que el Estado-nación moderno es, actualmente, la única forma en que puede sobrevivir la democracia liberal contemporánea. Hay muchos lugares en el mundo que afirman ser naciones, pero que distan mucho de ser democracias. En cambio, hoy en día no existe ninguna democracia liberal que funcione adecuadamente y que al mismo tiempo no sea un Estado-nación. Como tampoco es una casualidad que el término «liberal» se utilizara por primera vez en las Cortes de Cádiz de 1810-1814, que abolieron los antiguos reinos de la Península y crearon lo que se convirtió, aunque brevemente, en una monarquía constitucional *nacional* —y «liberal»— gobernada desde una asamblea nacional. Y de la misma forma que, para algunos, el Estado democrático liberal marcó algún tipo de fin de la historia, para otros también ocurre lo mismo con la nación.

El presupuesto a menudo tácito que hay detrás de todas esas afirmaciones es que durante siglos los pueblos del mundo se esforzaron por alcanzar una homogeneidad política, cultural y social en el marco de un orden más extenso que la familia o la parroquia, pero más pequeño que las asociaciones políglotas y multiétnicas que generalmente se denominan «imperios» y que durante la mayor parte de la historia de la humanidad han sido la forma política dominante en Europa, Asia, grandes zonas de las Américas y muchas áreas de África.

Sin embargo, a menudo el «nacionalismo» se confunde o se combina con otro término que probablemente es igual de esquivo: el «patriotismo». Inicialmente, la palabra le debía su fuerza a la idea de que, independientemente de lo grande o lo diversa que sea la comunidad política, esta sigue siendo esencialmente una imagen ampliada de la familia. La palabra patriotismo deriva del término latino *patria,* que a su vez deriva de *pater* (padre), y designa el amor, el apego y el compromiso que está obligada a sentir una persona por la «tierra de sus padres». Como dijo Émile Durkheim en 1905, es «una palabra con un fuerte elemento de impresiones subjetivas», y denotaba una «sociedad política entendida de una determinada manera; es la sociedad política percibida desde un punto de vista afectivo»[171]. Al igual que la famosa «noble mentira» de Platón, el

patriotismo es un intento de convencer a todos los miembros de la ciudad ideal de que son autóctonos —pese a que claramente no lo son— para que todo el mundo considere a su conciudadano «como un hermano nacido igual que él de la madre tierra […] y vea a los demás ciudadanos como sus hermanos y ciudadanos de la misma tierra»[172]. Cuando, en el siglo I d. C., siguiendo el ejemplo de Augusto, los emperadores romanos intentaron imponer su dominio personal sobre lo que hasta entonces había sido una república —una *res publica,* una «cosa pública»— adoptaron el título de *pater patriae,* «padre de la patria», y al hacerlo transformaron el Imperio Romano en un inmenso grupo étnico imaginario. Ya fuera uno galo o español, griego o dacio, uno era en algún sentido miembro del clan familiar del emperador, y el emperador ejercía sobre uno la *patria potestas,* la autoridad que, en el derecho romano, detentaba el padre sobre todos sus descendientes varones —y en el derecho romano el estatus de los hijos, al igual que el de las mujeres, se diferenciaba muy poco del estatus de los esclavos. A raíz de esa transformación, el emperador pasó a ser no ya un magistrado, alguien que hace cumplir las leyes, como habían sido todos los gobernantes de la república, sino un juez, una persona que hace las leyes, y que está, en la aclamada expresión de Ulpiano, el jurista romano del siglo II, *legibus solutus,* «libre de ataduras legales». Como dijo al respecto el jurista inglés del siglo XIX Henry Summer Maine en 1861: «La tenacidad de los romanos a la hora de mantener este vestigio de sus condiciones más antiguas es extraordinaria de por sí, pero es menos extraordinaria que la difusión de la *potestas* sobre la totalidad de una civilización de la que ya había desaparecido»[173].

Ese concepto jurídico romano del patriotismo tiene mucho en común —como el mismísimo Hitler se apresuró a señalar— con el *Führerprinzip* («principio autoritario»), un termino originalmente acuñado por Hermann von Keyserling, un darwinista social que también creía, igual que probablemente lo haría Ulpiano, que determinados «individuos especialmente dotados» habían «nacido para mandar»; es decir para ser *patres*. El patriotismo, no debemos olvidarlo nunca, era principalmente un credo militar, la fuerza rectora moral y emocional de las sociedades formadas por élites guerreras, y su entorno de esposas, hijos y esclavos.

Porque para los hombres, que en aquella sociedad eran los únicos que importaban, no era ya que se viviera para la *patria*, sobre todo había que defenderla y morir por ella. «Dulce et decorum est pro patria *mori»* («*Morir* por la patria es dulce y honroso»), rezaba el famoso verso del poeta romano Horacio. Como comentaba Durkheim, aunque un hombre debería ser libre de elegir su *patria,* en realidad no lo es, porque «al nacer somos incapaces de elegir. Posteriormente no somos completamente libres de hacerlo. […] Una *patria* no es como una confesión religiosa. Nos exige el pago de un deuda y no podemos abandonar la *patria* natal sin haber saldado esa deuda, y la forma principal que asume esa deuda es el servicio militar»[174].

Tras la caída del Imperio Romano en Occidente, las monarquías europeas que surgieron de entre sus ruinas adoptaron esa misma visión de su propia autoridad y de la sociedad sobre la que la ejercían. Cada rey se convirtió en «un emperador en su propio reino». «Los reyes […] se comparan a los padres de familia, porque un rey es en verdad *parens patriae,* el padre político de su pueblo», afirmaba Jacobo I de Inglaterra (y VI de Escocia) ante el Parlamento inglés en 1600[175]. El pueblo era la extensión de la regia persona del monarca. De ahí también el famoso comentario de Luis XIV al *Parlement* de París en abril de 1655: «L'état c'est moi» («El Estado soy yo»). Al igual que tantos otros momentos de la historia, en realidad este nunca ocurrió; pero sin duda pudo suceder, e indudablemente se produjeron muchos otros parecidos.

Al insistir de esa manera en que el Estado era un simulacro de familia, los monarcas de la Europa de la Edad Media y la Modernidad, al igual que sus predecesores romanos, no solo habían logrado que la desobediencia y la crítica se consideraran indecorosas; además se aseguraron de disuadir a sus súbditos de cualquier opinión independiente. El rey accedía a atenerse a unas leyes de las que el responsable en última instancia era él; pero únicamente él estaba en condiciones de determinar cómo había que juzgar ese cumplimiento. Él, y solo él, era la fuente última de la razón —la *ratio*— de la ley, dado que la ley emanaba exclusivamente de su «franca buena voluntad». En otras palabras, no existía ningún ordenamiento jurídico que pudiera limitar sus actos. Como señalaba en 1869 John Stuart Mill (al argumentar en contra del sometimiento de las mujeres), al encadenar su

legítimo derecho al poder absoluto a una unión que era «anterior a la sociedad misma», una unión que por consiguiente se consideraba innata de la especie, y probablemente de todas las especies, los monarcas absolutos en potencia —como todos los patriarcas— podían proclamar que la suya era «la autoridad más natural de todas»[176]. Tales gobernantes gobernaban, como señalaba Kant, sobre niños, no sobre adultos. Por consiguiente, en virtud de semejante forma de entender la *patria,* el patriotismo pasa a ser casi exclusivamente una cuestión de lealtad familiar. El lugar, el idioma, la cultura, incluso la religión, desempeñan en el mejor de los casos solo un papel secundario.

En el siglo XVIII, en un intento de ampliar el concepto de lealtad original sin modificar el lenguaje con que se expresaba, la idea de una «familia» pasó de ser un grupo de linaje patriarcal imaginario a ser algo mucho más abstracto —y esperanzador. Como proclamó en 1717 el *Chancelier de France* Henri-François d'Aguesseau —de quien Voltaire dijo que era «el magistrado más culto que jamás había tenido Francia»— ante el *Parlement* de París: «El amor por el país» debería entenderse no como amor al monarca sino el amor por el bien común, que se encarnaba en el «cuerpo de ciudadanos que disfrutaban una igualdad perfecta» y una «fraternidad» perfecta. «Todo ciudadano», decía d'Aguesseau, «desde su más tierna edad, prácticamente desde que nace, crece acostumbrado a servir al Estado como algo suyo. Esa igualdad perfecta y el tipo de fraternidad civil que hace que todos los ciudadanos sean como una misma familia, les interesa a todos ellos por igual en las venturas y desventuras de la *patrie*»[177]. En lugar de la obediencia incondicional, aparecía un amor reflexivo y crítico. La idea del padre todopoderoso que administraba la ley como le parecía oportuno ahora era sustituida por la de un ordenamiento jurídico omnipotente, que creaba la comunidad, y a su vez era creado por esta. Como veremos, esa idea iba a tener un efecto sustancial en una forma de pensar posterior, y enormemente influyente, sobre la manera en que podría crearse el apego a una comunidad de diferentes culturas, de diferentes Estados como, en este caso, la Unión Europea[178].

Así pues, esa patria se convirtió en una especie de versión sin ubicación espacial de la *polis* griega y de la *civitas* (republicana) romana, que, aunque

no implicara necesariamente una forma de gobierno republicana, dependía enormemente de algún tipo de sentimiento republicano concebido en sentido amplio. Cuando el término latino *respublica* se entendía generalmente en su significado original, «la cosa pública», o, como la denominaban los ingleses, la «commonwealth» (el bien general), designaba una sociedad sostenida por lo que Montesquieu denominaba la «virtud pública» (cuya encarnación más clara, a su juicio, era la «monarquía moderada» que existía en Gran Bretaña). No había que confundir la virtud pública con las tradicionales virtudes morales aristotélicas (y cristianas). La virtud pública no determinaba la relación de los individuos ni consigo mismos ni entre ellos. Únicamente regía la relación de los individuos con las esferas social y política más generales a las que pertenecían como ciudadanos. «Se puede definir esa virtud» —del republicanismo, decía Montesquieu— «como el amor a las leyes y a la patria *[patrie]*. Ese amor, que exige una constante preferencia del interés público sobre el interés propio, aporta todas las virtudes particulares: estas no son más que dicha preferencia»[179]. Como dijo el poeta y dramaturgo anglo-irlandés del siglo XVIII Oliver Goldsmith, a través del personaje de un imaginario viajero chino de visita en Inglaterra, y «Ciudadano del Mundo», Lien Chi Altangi, quien declara con aprobación (y sorpresa): «A un inglés le enseñan a amar a su rey como a un amigo, pero a no reconocer otro señor que no sean las leyes que él mismo ha contribuido a promulgar»[180]. Es esa percepción de la relación que en aquella época debía existir entre el gobernante y quienes ya no eran ni sus súbditos, ni una propiedad suya, sino sus conciudadanos, lo que le permitía a Federico el Grande de Prusia definirse a sí mismo en 1752 como el «primer servidor del Estado» (aunque, como comentó cáusticamente Kant, tan solo *decía* serlo).

No obstante, en 1815, la idea de que el monarca pudiera ser un amigo o un «patriota» se circunscribía sobre todo a Gran Bretaña. Dos guerras civiles, una entre 1642 y 1649, y otra, la «Gloriosa Revolución», en 1688, prácticamente habían echado por tierra la sensación de omnipotencia que antaño diera por sentada Jacobo I. Sin embargo, los monarcas de Europa continental, con el debido respeto a Federico el Grande, no se veían a sí mismos ni como servidores ni como patriotas; se consideraban, como

anteriormente lo hiciera Luis XIV, la encarnación del Estado. El patriotismo seguía siendo, conforme a la despectiva definición de Benjamin Constant, y pese a los encomiables esfuerzos de d'Aguesseau y sus sucesores, «una pasión artificial por un ser abstracto, una idea general despojada de todo lo que pueda motivar la imaginación y hablarle a la memoria»[181].

Nadie lo personificó mejor —aunque difícilmente podía ser consciente de ello— que el hermano y heredero de Luis XVI, el futuro Luis XVIII. Luis, un hombre incompetente y totalmente desprovisto del mínimo carisma regio, que llevaba en el exilio desde 1792, se aferró decididamente a la imagen de la realeza como una modalidad del parentesco, y del rey como encarnación de *su* pueblo, que se apiñaba en una parcela de terreno que a lo largo del siglo XVII había venido en llamarse «el Estado», y del que el monarca era la encarnación viviente. Cuando Luis ascendió al trono en 1814 tras el destierro de Napoleón a Elba, lo hizo en calidad de algo lo más parecido posible a un monarca constitucional. Iba a ser «rey de los franceses», no «rey de Francia», y supuestamente iba a ostentar el cargo no por la gracia de Dios, sino en virtud de una constitución redactada para él bajo los auspicios del príncipe Charles Maurice de Talleyrand, que probablemente fue el político más astuto del siglo, que anteriormente había sido ministro de Asuntos Exteriores de Napoleón y había presidido el Gobierno provisional tras la caída de Bonaparte en abril de 1814. Sin embargo, Luis descartaba la idea de que lo suyo fuera un ascenso al trono, y por el contrario afirmaba que llevaba reinando *in absentia* desde 1795 (tras el fallecimiento del heredero al trono y presunto Luis XVII), y que lo había hecho «por la Gracia de Dios», no del pueblo. Y Luis XVIII únicamente estaba dispuesto a reconocer la constitución de Talleyrand a condición de que se redefiniera como una «carta» otorgada por él, Luis, a *su* pueblo (aunque finalmente se denominó la «Carta Constitucional»). Se negó a aceptar la enseña tricolor como bandera de Francia, no quiso reconocer la *Légion d'Honneur* que había sido instituida por Napoleón, y en 1821 decretó que todas las calles, plazas y puentes de París recuperaran los nombres que tenían en 1790. Y se empeñó en ser «rey de Francia», no «rey de los franceses», y en reinar por «la Gracia de Dios», como todos sus antepasados, y no por voluntad del pueblo. Para Luis no había ni pueblo

francés ni nación francesa. Eso no había sido más que un producto de la Revolución y ya había sido pasto de las hogueras de la historia. Solo existía «Francia», la extensión casi mística de su persona.

Medio siglo después, en 1872, frente a otra manifestación tan solo levemente distinta de lo que él denominaba «orgullo nacional», Charles Lemonnier, un saint-simoniano a ultranza, y uno de los fundadores de la Liga de la Paz y la Libertad, comentaba con amargura que toda la efusión nacionalista que trajo consigo la Guerra Franco-Prusiana (entre otras cosas) fue «el principio dinástico simplemente trasladado de los reyes a los pueblos. La idea, los atributos y los efectos de la soberanía concebida como derecho divino del rey. […] El pueblo se ha convertido en un ídolo erigido en lugar de otro ídolo»[182].

Sin embargo, originalmente las cosas no fueron así. El nuevo «nacionalismo» que Luis se esforzó tanto (y en última instancia en vano) por revertir, aunque le debía muchas cosas al estilo de «patriotismo cívico» de d'Aguesseau, rechazaba decididamente cualquier idea de que la nación pudiera ser un clan familiar patriarcal ampliado, independientemente de quién —o qué— pudiera ser su *pater*. El abad Emmanuel-Joseph Sieyès, en muchos sentidos el teórico político más relevante a largo plazo de la Revolución Francesa, escribió en su ensayo *Qu'est-ce que le Tiers-État?* («¿Qué es el tercer estado?», 1789) que una nación es «un cuerpo de personas que se unen para vivir bajo unas leyes comunes y ser representadas por la misma asamblea legislativa». Para él eso significaba que aquellos que reivindicaban privilegios especiales, ya fuera la nobleza o el monarca, a todos los efectos aspiraban a situarse fuera de la nación, como «un pueblo aparte, una nación dentro de una nación». También significaba que «el Tercer Estado es la nación completa». En resumen, eso es lo que posteriormente vino en llamarse «nacionalismo cívico»[183]. No se basa en un pasado común, real o imaginario, ni en una lengua, ni en una religión, y menos aún en una ascendencia común. Se basa en un conjunto de valores ampliamente aceptados, y en un compromiso compartido con un cuerpo de leyes, un ordenamiento jurídico. Por lo menos en Europa, el Estado-nación y la democracia contemporáneos son, en palabras de Jürgen Habermas, «gemelos» creados por la Revolución Francesa. Y ambos han «crecido a la

sombra del nacionalismo»[184]. Por esa razón, sea lo que sea cualquier futura «Unión Europea», únicamente podría ser una nueva formulación de «los logros del Estado-nación europeo más allá de sus fronteras en una nueva forma».

V

El nacionalismo también rechazó —o por lo menos transformó sustancialmente— ese otro popular concepto del siglo XVIII de la modalidad ideal de las relaciones humanas: el cosmopolitismo. El cosmopolitismo tiene una larga historia. Pero en el siglo XVIII resultaba particularmente atractivo en un momento en que las distintas naciones europeas —y no solo europeas— luchaban incesantemente entre ellas por lo que parecían ser, o por lo menos así se lo parecía a los filósofos de la Ilustración, unas formas fantásticas y fanáticas de tribalismo impulsadas por unas diferencias ilusorias entre unos pueblos que no tenían ningún otro motivo para no vivir juntos en perfecta concordia entre sí. Para aquellos filósofos —de los cuales, como hemos visto, Kant era con diferencia el más influyente— el único medio de poner fin a ese perpetuo conflicto consistía en disolver todas las diferencias que distinguían y dividían a los pueblos e inevitablemente los enfrentaban entre sí, para crear algo parecido a la «unión universal de Estados» de Kant: una verdadera cosmópolis[185].

Sin embargo, a muchos el cosmopolitismo, que amenazaba con disolver las diferencias (supuestamente) ancestrales entre los pueblos, y que el objeto natural del amor y la lealtad pasara de la tribu a la humanidad en general, les parecía demasiado abstracto, demasiado etéreo, y por ello carente de auténtico valor. La «humanidad» es algo que se nos puede pedir que respetemos, incluso acaso que hagamos sacrificios por ella, pero resulta difícil entender cómo se nos puede exigir que nos relacionemos con ella, ni que la «amemos», y mucho menos que nos sacrifiquemos por ella, como se supone que cada cual debe hacer por su *patria,* o incluso su nación. También es cierto que el cosmos no tiene ni cultura, ni costumbres, ni religión que lo identifiquen. Como dijo una vez el filósofo político

estadounidense Michael Walzer, en un tono un tanto burlón, el «cosmos» —el mundo— no es algo *de* lo que uno pueda ser ciudadano fácilmente. «Nunca nadie me ha ofrecido la ciudadanía», protestaba Walzer, «ni me ha contado cómo es el proceso de nacionalización […] ni me ha explicado el proceso de toma de decisiones, ni me ha aportado una lista de beneficios y obligaciones de la ciudadanía, ni me ha mostrado el calendario del mundo, ni las festividades comunes y las conmemoraciones de sus ciudadanos»[186]. Puede que eso suene un tanto literal. Los calendarios, las festividades y las conmemoraciones son, cabría argumentar, justamente el meollo de esa forma estrecha de entender el patriotismo o el nacionalismo a la que más se oponían los cosmopolitas. Pero Walzer tenía su parte de razón. Porque aunque el «derecho cosmopolita» de Kant tenía como propósito hacer posible una asociación de *Estados* —no de individuos—, la mayoría de las modalidades de cosmopolitismo son decididamente individualistas. «No tengo reparos en admitir», escribía Mazzini, «que para los Cosmopolitas el fin también es la humanidad; pero su pivote, o su punto de apoyo, es el hombre, el *individuo* aislado». Cuando unos «hombres honorables, movidos por las mejores intenciones», le decían que «ya no creemos en la nación: creemos en la humanidad; somos Cosmopolitas», la respuesta de Mazzini era que el cosmopolitismo, además de ser una «idea un tanto anticuada», era «mucho más vaga y más difícil de hacer realidad que la idea de Nacionalidad». Por esa razón, el cosmopolitismo, tal y como lo entendían los «hombres honorables» a los que aludía Mazzini, se había convertido en un «estéril sentimiento de reacción contra un pasado que ya está muerto para siempre en nuestros corazones». Por supuesto, añadía Mazzini, todos somos cosmopolitas, si eso significa aprobar un sentimiento general de benevolencia y de compromiso con nuestros congéneres, y «la destrucción de todas las barreras que separan a los Pueblos y les aportan intereses contrapuestos». Pero con eso no es suficiente, ni mucho menos. En el mundo en que vivía Mazzini, el cosmopolita era impotente. Mazzini decía que el cosmopolita se alza «en el centro de un inmenso círculo que se extiende a su alrededor, y cuyos límites están fuera de su alcance»[187]. No es ya que esté equivocado, es que es un ser inútil. El cosmopolita hace lo que puede, lo mejor que sabe, pero al final todo se reduce a sus obras de caridad

y al «mero reparto de limosnas», y con eso difícilmente se puede dar una solución adecuada a «los problemas sociales que ocupan nuestra atención hoy en día». El cosmopolita «no tiene más ayuda a la que recurrir que la conciencia de sus derechos incumplidos». Pero una persona es más que un conjunto de derechos; y mientras esos derechos «sigan sin cumplirse», como ocurrirá inevitablemente, el cosmopolita «simplemente da un paso atrás y mira para otro lado. Pronuncia la máxima del egoísta: *ubi bene, ibi patria»* [«donde está mi interés está mi patria»][188]. Ese tipo de individuos sin raíces carecía de ese apego a la tierra, al cuerpo de ciudadanos, a todo lo que hace que cada pueblo sea diferente de los demás. «Qué poco digno de respeto», comentaba el filósofo y teólogo alemán de finales del siglo XVIII Friedrich Schleiermacher,

> es el hombre que vaga de acá para allá sin el ancla de un ideal nacional y del amor a la patria; qué aburrida es la amistad que se basa únicamente en las semejanzas personales de actitudes y tendencias y no en el sentimiento de una unidad más grande en cuyo nombre uno es capaz de entregar su vida[189].

Así pues, no es de extrañar que «cosmopolita» se convirtiera, como dijo el filósofo inglés Roger Scruton, en «un insulto utilizado por todo tipo de totalitarios para identificar a los escurridizos y traicioneros enemigos internos»: el «cosmopolita sin raíces» de Hitler y el «burgués cosmopolita» de Stalin[190].

El cosmopolitismo adolecía de otro defecto. Ser «ciudadano del mundo» generalmente se interpretaba como un rechazo a los estrechos vínculos de parentesco y de país, al asfixiante fanatismo de lo local, y la adopción del mismo cosmos como la ciudad de uno. Pero también podía atribuírsele —como ocurría a menudo— un significado bastante diferente: no el de convertir la ciudad de uno en el mundo, sino por el contrario el de convertir el mundo en la ciudad de uno. Si toda la humanidad debía ser una sola, tenía sentido argumentar que la humanidad únicamente podía pertenecer a una comunidad, a una ciudad y a una *polis*. El cosmopolita paradigmático no fue Diógenes el cínico, que supuestamente fue el primero en utilizar esa palabra, que vivía en un tonel en el mercado de la Atenas del siglo IV a. C. y desdeñaba cualquier forma de apego humano. Fue, por el contrario, Marco

Aurelio, el emperador romano del siglo II d. C., que afirmó ser un «ciudadano del mundo», pero que también creía gobernar sobre él[191]. Sobre la base de esa interpretación, el cosmopolitismo acabó pareciéndose mucho a un determinado tipo de imperialismo. El cosmopolitismo pasaba a ser lo que más temía Kant: el ideal cosmopolita expresado como un imperio universal, o lo que Mazzini elocuentemente denominaba las nacionalidades «napoleónicas». Sin embargo, estas ya no estaban en condiciones, o eso esperaba Mazzini —«gracias a Dios»—, de imponerse por la fuerza de las armas, y ni tampoco podrían hacerlo —tal y como Francia, Gran Bretaña, Bélgica y Alemania seguían intentando hacer en el mundo de más allá de los confines de Europa— mediante la «pretenciosa moraleja de su liderazgo moral e intelectual permanente y exclusivo»[192]. Dado que las nuevas naciones de Europa —y posteriormente las del mundo no europeo— se habían formado a partir del rechazo a un imperio —y en concreto al nuevo Imperio Francés de Napoleón—, para muchos el cosmopolitismo era una doctrina contaminada.

Por consiguiente, el nuevo nacionalismo parecía ofrecer a los que vinieron en llamarse sus primeros defensores «liberales» un medio de combinar a un tiempo las virtudes del «patriotismo cívico» y del cosmopolitismo, pero evitando los peligros inherentes a ambos. Para los nacionalistas liberales del siglo XIX la respuesta no iba a ser el «cosmopolitismo», sino lo que ellos denominaban «internacionalismo». «¡El nuestro no es un proyecto nacional», afirmaba Mazzini, «sino un proyecto *internacional*!»[193].

Mazzini fue el nacionalista liberal más convincente y el que ejerció una influencia más amplia. Aunque él se consideraba un político práctico, un hombre de acción que se dedicaba a la creación de ideales realizables, y pese a que en 1849 llegó a ser, durante unos meses, uno de los triunviros de la efímera República Romana, sus desperdigados escritos en tres idiomas, italiano, inglés y francés, contribuyeron a construir una imagen de la nación moderna que probablemente era más agradable y en última instancia resultó ser más influyente que cualquiera de las anteriores (y que la mayoría de las posteriores). Mazzini era conocido y admirado por figuras tan dispares como John Stuart Mill, que le conoció en 1837 y dijo de él que era el

«hombre más preparado y superior en todos los aspectos de todos los extranjeros que he conocido», o como el poeta inglés Algernon Swinburne, que sentía «verdadera adoración» por él[194]. El historiador económico Arnold Toynbee afirmaba que «el verdadero maestro de nuestro tiempo no es ni Adam Smith, ni Carlyle, por grande que fuera, sino Mazzini»[195]. En febrero de 1871, cuando Mazzini estaba enfermo y débil, y solo le quedaba un año de vida, compartió con Friedrich Nietzsche un trineo tirado por caballos en el trayecto del traicionero paso de San Gotardo en dirección a Lugano (Suiza). Tras una larga y animada conversación, mientras el trineo iba dando bandazos por los senderos de montaña, Nietzsche se quedó con la impresión de que había estado conversando con uno de los personajes más heroicos y nobles de su tiempo, con un auténtico *Übermensch,* dotado, como él mismo escribía más tarde, de una «concentración absoluta en una única idea que ardía como una poderosa llama dentro del individuo»[196]. El radical ruso Alexander Herzen dijo que Mazzini fue la «estrella rutilante» de las revoluciones democráticas de 1848[197]. En 1922, sir Alfred Zimmern definió a Mazzini como «el máximo profeta del siglo XIX»[198]. A juicio de Zimmern, el apoyo de Mazzini a la «misión europea» de llevar a todo el mundo la emancipación, la democracia y la abolición de la esclavitud fue de la mano de la denuncia de las «brutales conquistas» que tan a menudo se habían perpetrado en nombre de dicha misión. Así pues, no es de extrañar que Mazzini también llegara a ser un héroe para toda una serie de libertadores, desde Gandhi —que dijo de él que había sido «uno de los pocos casos en todo el mundo en que un solo hombre ha provocado la exaltación de su país por medio de su fuerza mental y su extraordinaria devoción»—, pasando por los primeros sionistas, hasta Jawaharlal Nehru y Sun Yat Sen, primer presidente de la República China[199]. En 1919, el presidente Woodrow Wilson hizo una escala en Génova, la ciudad natal de Mazzini, de camino a la Conferencia de Paz de París, y declaró ante el monumento en su honor, sito en la calle Grenchen, que en la Conferencia su máxima aspiración iba a consistir en hacer realidad los ideales de aquel pensador solitario que «por algún don de Dios había sido elevado por encima del nivel general»[200].

Sin embargo, Mazzini no fue ni mucho menos un hombre tan solitario como suponía Wilson. Aunque no cabe duda de que fue el defensor más elocuente e influyente del nuevo nacionalismo liberal, no fue el único, y ni siquiera el primero, que se dio cuenta de que era posible llegar a una modalidad de cosmopolitismo más convincente, y tal vez más duradera, por el procedimiento de unir a todos los pueblos de Europa, primero como «naciones», y solo entonces como algo más grande. La unidad de los pueblos europeos, los «Estados Unidos de Europa», solo podía lograrse en su época a través de la unión de los patriotas, colaborando todos juntos en última instancia a favor del «progreso de todos para el beneficio de todos»[201]. Incluso Johann Gottlieb Fichte —quien, por encima de todo, y en particular después de 1914, un siglo después de su muerte, llegó a ser considerado el arquitecto del nacionalismo alemán y el paladín de una *Kultur* alemana superior— había expresado en un primer momento un atisbo de lo que posteriormente sería la visión de lo «internacional» según Mazzini[202]. En el diálogo *El patriotismo y su contrario,* escrito en 1806, justo antes de la Batalla de Jena, Fichte había definido el cosmopolitismo como «la voluntad de que el propósito de la vida se cumpla en toda la humanidad», y el nacionalismo como la voluntad de que «ese propósito se cumpla primero en la nación de la que somos miembros», donde claramente el énfasis está en la palabra *primero*[203].

Y Mazzini tampoco fue ni mucho menos el único intelectual liberal italiano importante del siglo XIX, aunque sin duda fue el más leído y el más conocido fuera de Italia. También estaba el milanés Carlo Cattaneo, que había desempeñado un activo y decisivo papel en la insurrección milanesa de los días 18 a 22 de marzo de 1848 (conocida como los «Cinco Días de Milán»), y que después se convirtió en el defensor más elocuente y convencido de una Europa federal. También estaba Vincenzo Gioberti, a quien le preocupaba el hecho de que el liberalismo, aunque ni mucho menos hostil al cristianismo —por lo menos no en la versión de Mazzini—, a pesar de todo hubiera pasado por alto el papel crucial que supuestamente desempeñaba la Iglesia en la vida de todos los italianos, y que por consiguiente abogaba por la creación de una unión federal de Estados bajo la soberanía del papado. Ambos pensadores compartían el mismo

compromiso con alguna forma de democracia, con el republicanismo, y con una visión de lo que Mazzini denominaba insistentemente «el principio de nacionalidad», que presuponía que los lazos que unen a los pueblos no eran un apego ni a un imaginario grupo de parentesco, como en el caso del anticuado concepto de «patriotismo», ni a un único líder patriarcal. «Los antiguos gobernantes despóticos», escribía Mazzini, «dependían de su familia, de su raza y de su dinastía como fundamento de la nación». Al hacerlo, habían generado precisamente lo que Mazzini denominaba «un *Nacionalismo* estrecho y mezquino»[204]. Lo que hacía de un pueblo una «nación», en la interpretación que daba Mazzini del término, no era el parentesco, ni siquiera el apego a un conjunto de leyes, ni a una forma de gobierno, aunque eso también debía ser una parte importante del concepto; y tampoco era ni la raza, ni la lengua ni el clima, el triple pilar en el que se había basado anteriormente tanto excepcionalismo[205]. Mazzini no estuvo a punto de caer en el error que posteriormente Renan achacaba a la mayoría de los nuevos nacionalistas, a saber, que «la raza se confunde con la nación, y se atribuye a los grupos etnográficos, o mejor dicho lingüísticos, una soberanía análoga a la de los pueblos que existen realmente»[206]. La raza, decía Mazzini, no cuenta «para nada en la constitución de las naciones modernas». Lo que sí contaba era ante todo lo que podríamos designar difusamente como una cultura: un conjunto compartido de costumbres, hábitos, deseos y aspiraciones, una lengua y una literatura, y, en el caso de Mazzini, una religión. Eso era lo que convertía el principio de nacionalidad en algún tipo de experiencia común que podía ser compartida al mismo tiempo por los miembros de las naciones individuales *y* por grupos más amplios de naciones que participan de afinidades muy parecidas, aunque no idénticas. Eso era lo que mantenía unido lo que en 1896 J. R. Seeley denominaba «la hermandad europea de Estados-nación», que a su juicio (lo que no era de extrañar) había «provocado el enorme aumento de todo tipo de poder y de ciencia que distingue a la civilización moderna»[207].

VI

No obstante, si lo que se pretendía era transformar una cultura en una nación, como una realidad política concreta, se requería un acto de voluntad, el único medio por el que, en palabras de Mazzini, el hombre «como la encarnación de la ley moral», podría alcanzar las metas que se ha fijado. Solos no somos nada. Indudablemente nuestros puntos fuertes y nuestras capacidades individuales cuentan, pero para que cuenten es imprescindible, pues de lo contrario no sirven de nada, una empresa colectiva; una «tradición», ese «depósito siempre creciente de logros humanos en el tiempo y el espacio» que a fin de cuentas constituye el rasgo distintivo de cada pueblo, de cada nación. Curiosamente, teniendo en cuenta su desinterés general por las limitaciones económicas a la acción humana, Mazzini equipara esa nueva nación a una industria, y las industrias únicamente pueden funcionar mediante la división del trabajo. «La nacionalidad», argumentaba, es «exactamente una división del trabajo al nivel de la Humanidad en su conjunto»[208]. La división exigía cooperación e interdependencia, y a través de ambas cosas cada pueblo individual adquiere su propio carácter inconfundible. De ahí también se deriva que si la nación se basaba en una división del trabajo, tan solo podía tener una forma política legítima: republicana y democrática. La democracia, escribía Mazzini en 1847, ya se había convertido en «un hecho, un gran hecho europeo».

No era el único que había llegado a esa conclusión. Incluso los pensadores como el anarquista, «mutualista» y, a partir de 1848, federalista francés Pierre Joseph Proudhon, que no eran precisamente admiradores de la democracia, o por lo menos de los tipos de democracia que habían surgido de la Revolución Francesa de 1789, habían hecho observaciones parecidas. Decía Proudhon: «La nacionalidad y la unidad, he aquí pues cuál es hoy en día la fe, la razón de Estado, he aquí cuáles son los dioses de la Democracia»[209]. Si se pretendía unir a Europa a algún nivel, únicamente sería posible como un conjunto de naciones democráticas independientes.

Por supuesto, Mazzini escribía en vísperas de las grandes revoluciones que se extendieron por toda Europa entre 1848 y 1851, desde Francia, Dinamarca y Suiza hasta los Estados alemanes, hasta Portugal y España, Holanda y Moldavia, hasta Milán, Roma y Sicilia —donde comenzaron de

hecho— y las Islas Jónicas. A diferencia de la Revolución Francesa de 1789 que las precedió, o de la Revolución Rusa que llegó después, las revoluciones de 1848 fueron encabezadas por una alianza inestable y breve entre las clases medias —la burguesía— y distintas clases de trabajadores; y la mayoría de ellas no exigían una revolución como tal, sino un amplio abanico de reformas democráticas y liberales[210].

El propio Mazzini desempeñó un destacado papel en la creación de una de las revoluciones más celebradas, aunque en última instancia también una de las menos trascendentales: la efímera República Romana del 9 de febrero de 1849, gobernada por un triunvirato formado por Carlo Armellini, un anciano jurista, como representante de la burguesía; un joven aristócrata romano, Aurelio Saffi; y el propio Mazzini, como «representante del pueblo», un tanto atípico pero muy respetado. Mazzini había partido de Inglaterra tras la Revolución de Febrero de 1848 en París, y llegó a Roma el 5 de marzo, donde recibió una calurosísima bienvenida. Fue nombrado ciudadano honorario de Roma y se convirtió, a todos los efectos, en el jefe ejecutivo del nuevo Gobierno de lo que habían sido, hasta la huida a Gaeta del papa Pío IX el 24 de noviembre de 1848, los Estados Pontificios. Durante el breve tiempo que ocupó el cargo, Mazzini demostró ser un administrador incansable y extraordinariamente eficaz. Se realojó a muchas de las familias más pobres de los arrabales de Roma —con una hermosa ironía— en las dependencias de la Inquisición; se expropiaron las tierras de algunas órdenes religiosas y se arrendaron al campesinado; se elaboraron planes para la creación de un programa de educación universal laica financiada por el Estado; se abolió la pena de muerte; y, si bien se mantuvo la supremacía institucional de la Iglesia católica, se extendió a todo el mundo la tolerancia religiosa. (Sin embargo, Mazzini también redujo los impuestos y aumentó el gasto del Gobierno, con las inevitables consecuencias inflacionistas.) Se trató, en todos los sentidos, de un régimen liberal y tolerante, concebido para extenderse en última instancia a la totalidad de una futura Italia unida. «Ni guerra de clases, ni hostilidad a la riqueza existente», afirmaba la declaración del triunvirato del 5 de abril, «sino una constante disposición a mejorar las condiciones de las clases menos favorecidas por la fortuna»[211].

La República tan solo duró noventa y cinco días. El 24 de abril, Luis Napoleón, presidente de la II República Francesa (y que poco después se erigiría en el emperador Napoleón III de Francia), a fin de apaciguar a sus simpatizantes ferozmente católicos, envió un ejército para deponer a los revolucionarios y reinstaurar al papa. La resistencia fue encarnizada, pero a pesar de la presencia de Giuseppe Garibaldi y de la determinación de los romanos, no duró mucho. Mazzini, horrorizado por el hecho de que una república le declarara la guerra a otra, insistió en tratar a los prisioneros franceses como «invitados de guerra» y los envió de vuelta a casa con un documento que citaba el artículo V de la Constitución de la II República: «Francia respeta las nacionalidades extranjeras. Su poder nunca se empleará contra la libertad de ningún pueblo». La República Romana cayó finalmente el 3 de julio de 1849; pero, como supuestamente comentó Giuseppe Garibaldi, que había dirigido la defensa de la ciudad, cuando se retiró: «Dovunque saremo, colà sarà Roma» («Dondequiera que estemos, allí estará Roma»).

Las revoluciones de 1848 fueron las primeras, y de hecho las únicas, revoluciones verdaderamente europeas, y tuvieron repercusiones generalizadas mucho más allá de los confines de Europa. La mayoría de ellas acabaron rápidamente —aunque pocas tan deprisa como la República Romana—, a menudo de una forma brutal, y en general con una derrota. La coalición de la burguesía y los trabajadores se vino abajo cuando la primera, para gran indignación de Marx, se apresuró a hacer las paces con el antiguo orden monárquico. No obstante, la revolución de Dinamarca tuvo como resultado la creación de una monarquía constitucional. La revolución de Hungría dio lugar a la liberación de los siervos; la de Suiza fue la responsable de la creación del Estado federal que ha subsistido hasta hoy. La revolución de Piamonte provocó la promulgación de una constitución liberal (que posteriormente se convirtió en la Constitución del Reino de Italia), lo mismo que la revolución de Prusia (aunque aquella constitución se vio sustancialmente recortada por la de 1850, marcadamente menos liberal).

Puede que las revoluciones en sí consiguieran relativamente poco, y nada que fuera a suponer una contribución directa a cualquier posible

unidad de Europa, ni siquiera, como lamentaba Karl Marx, a la unidad de las clases trabajadoras. Sin embargo, estaba claro que, por su ámbito paneuropeo, habían posibilitado que muchos liberales imaginaran un camino a seguir hacia una percepción compartida de un futuro común. Para Alexis de Tocqueville, que había prestado servicio primero bajo la «Monarquía de julio» de Luis Felipe I, y más tarde, después de su derrocamiento a raíz de la Revolución de Febrero de 1848, bajo la II República Francesa de 1849-1851, y que fue miembro del comité encargado de redactar la nueva constitución republicana, las revoluciones de 1848 fueron «el gran drama de la Revolución Europea». Tocqueville reconocía que en el pasado había habido otras revoluciones en las que habían participado tanto las masas obreras como la burguesía. Pero aquella era diferente de cualquiera de todas las anteriores debido a que

> fue provocada por causas muy permanentes y tan generales que después de haber agitado Francia, cabía creer que iba a sacudir todo el resto de Europa. Esta vez no se trataba solo de hacer triunfar a un partido; se aspiraba a fundar una ciencia social, una filosofía, casi podría decir una religión digna de ser aprendida y seguida por todos los hombres. Esa era la parte realmente nueva del viejo cuadro[212].

Más de treinta años después, Friedrich Nietzsche, que tenía muy poca fe en el pueblo, y aún menos en la burguesía como agentes de un cambio benévolo, había llegado a unas conclusiones no muy diferentes. Es cierto, seguía habiendo por doquier en toda Europa algún que otro retroceso ocasional a una «patriotería decidida» y alguna «recaída en viejos amores y estrecheces […], horas de hervores nacionales, de ahogos patrióticos y de todos los demás anticuados desbordamientos sentimentales». Pero a lo que se refería en 1886 cuando hablaba de la «civilización» o «humanización» del «progreso» de Europa era un claro indicio de que «está realizándose un ingente proceso *fisiológico,* que fluye cada vez más —el proceso de un asemejamiento de los europeos». Se trataba nada menos que del «proceso de lo *europeo en un estado de devenir*». Sin embargo, Nietzsche no era un demócrata, y temía que el «movimiento democrático» que había hecho posible todo aquello, y en el que Mazzini había creído tan apasionadamente, al final se reduciría a «engendrar un tipo preparado para la *esclavitud*. […] He querido decir: la democratización de Europa es a la vez un organismo

involuntario para criar *tiranos*»[213]214. En última instancia, el tiempo le dio la razón. La especie de tiranía que creció, inevitablemente, a partir del recurso al tipo de democracia directa que habían impulsado las revoluciones de 1848, no llegaría hasta la década de 1920, pero creó una sombra que se ha proyectado sobre el conjunto del proceso de unificación europea desde los tiempos de Nietzsche hasta nuestros días.

No obstante, para Mazzini, el nuevo concepto de nacionalidad no debía ser únicamente un ejercicio de la voluntad popular nacional. Su objetivo por excelencia era el rejuvenecimiento, y todo intento de rejuvenecimiento debía, a su juicio, conducir finalmente a la reconciliación del «país *[patrie]* y la humanidad». El nuevo principio de nacionalidad debía ser «la nacionalidad tal y como los *Pueblos,* libre y fraternalmente asociados […] la conciban». No aspiraba, como había hecho la antigua forma de patriotismo/nacionalismo, a «unir» a los pueblos, sino a lo que Mazzini denominaba *armonizarlos*[215] —el filósofo neohegeliano inglés T. H. Green lo llamó acertadamente «nacionalismo cosmopolita»[216].

En su forma final, ese concepto de nacionalidad debía traer consigo lo que Mazzini denominaba la «mezcolanza» de pueblos muy diversos. Para Mazzini y muchos de sus contemporáneos, la creación de la nación siempre era el primer paso hacia algo mayor, más grandioso, más ecuménico: una liga, una unión, una comunidad, una federación de todos los pueblos europeos unidos en una cultura compartida, no bajo un mismo régimen. En abril de 1834, Mazzini fundó en Suiza una nueva sociedad revolucionaria formada por refugiados políticos procedentes de Alemania, Polonia e Italia, y la llamó «Joven Europa». Proclamó que iba a ser «el futuro de Europa», que iba a «aunar las dos ideas fundamentales de la nueva era: la *Patria* y la *Humanidad*». Debía ser una «gran asociación de dos niveles, de los que uno representa la tendencia nacional de cada pueblo individual, que enseña al género humano a amar la *Patria* —el otro representa la tendencia colectiva *[tendenza comune]* de todos los pueblos que educa al género humano a amar a la *Humanidad*»[217]. Mazzini estaba convencido de que Europa:

> avanza hacia una época *orgánica*. Está a las puertas de una andadura totalmente nueva. Tiende a rejuvenecer. Es necesario que cada cual comprenda su misión y se eleve a la altura del pensamiento del siglo. […] La Vieja Europa se apaga, y como nos hallamos en vísperas de una

> época orgánica, debemos ayudar con todas nuestras fuerzas a la reconstitución europea, a la llegada de una *joven* Europa, una Europa de los Pueblos[218].

Por supuesto, Mazzini era un internacionalista entusiasta y mesiánico que se aferraba firmemente a la convicción de que todos los pueblos europeos se unirían en una «unidad libre y espontánea a través de una federación regulada *[fédération régulière]* que emanaría de un congreso europeo donde todos los pueblos estarían en pie de igualdad»[219]. Y no era el único. A menudo se olvida que incluso Ernest Renan concluía su famosa conferencia «¿Qué es una nación?» reconociendo que las naciones modernas, aunque seguían siendo «algo nuevo en la historia» y que ahora predominaban en todas partes, «no son algo eterno. Han empezado. Terminarán. Con toda probabilidad serán sustituidas por una confederación europea». Aunque era más cauto que Mazzini, Renan añadía: «Esa no es la ley del siglo en que vivimos»[220]. Mazzini no era un profeta. Pero si la Unión Europea, que está basada en unos principios liberales, democráticos e internacionalistas, y que no es del todo ajena a una forma de cristianismo ecuménico, tiene algún padre fundador, con toda seguridad es él.

No obstante, el propio Mazzini nunca dio indicaciones claras de qué forma iba a asumir su futura Europa unida, más allá del hecho, para entonces evidente, de que sería una unión de Estados democráticos. Aunque utilizaba la expresión «los Estados Unidos de Europa», no está ni mucho menos claro lo que quería decir. Como ocurre con la más extensa *Völkerbund* («liga general de naciones») de Kant, cualquier unión política entre los Estados de Europa no tenía más remedio que ser, por el momento, una posibilidad aún remota, y nadie, advertía Mazzini, debía intentar «superponer [en el presente] un mundo cuyo tiempo aún no ha llegado». A lo máximo que podía aspirar la humanidad en un futuro cercano era a esa «armonización»; y en la Europa que había surgido, fragmentada y discorde, de la devastación de las guerras napoleónicas, ese proceso solo podía emprenderse a nivel nacional. A quienes argumentaban que la nación es una «manifestación del pasado, un concepto medieval que ha provocado mucho derramamiento de sangre y sigue fraccionando el pensamiento de Dios en la tierra», la respuesta de Mazzini era que el nuevo «principio de nacionalidad» no debía ser una «enconada guerra contra el individualismo».

Su intención no era fomentar un nuevo sectarismo. La meta última debía ser lo que Mazzini denominaba «Humanidad», no la nación en sí. La nación era un medio sin el que «podrás adorar a la Humanidad en ociosa contemplación, pero nunca serás capaz de ayudarla realmente, ni de intentarlo seriamente». La manera en que esa «Humanidad» iba a expresarse finalmente era una «Alianza de los Pueblos». Sin embargo, estaba claro que antes de que pueda haber una alianza de pueblos, primero el mundo debía dividirse en pueblos[221].

Mazzini no fue ni el primero ni el último que insistió en la necesaria relación entre la creación de naciones individuales y la unificación en última instancia de la humanidad en general. En 1797, Herder había insistido de forma parecida en que su concepto de la «patria» en última instancia serviría para «enlazar a la especie humana en una cadena de miembros continuos, que deberán ser hermanos, hermanas, prometidos, amigos, hijos, progenitores entre sí». Herder insistía en que los miembros de una patria no deben combatir contra los miembros de otras patrias. «Las *patrias* no se atacan unas a otras de esa manera: viven pacíficamente una junto a otra, y se ayudan mutuamente como las familias. *Las patrias contra las patrias* en un combate sangriento es la peor barbarie en el lenguaje humano»[222]. Poco más de un siglo después, en 1895, Johann Caspar Bluntschli argumentaba de una forma muy parecida. «*Nacionalidad* y *humanidad* no son irreconciliables», insistía, «porque todas las naciones tienen dentro de sí la *naturaleza humana común*. Y con ello están unidas en *un género humano;* y a su vez el género humano asume múltiples formas en las naciones»[223].

Por supuesto, eso significaba que el «amor al país» no podía usarse para hacer valer el apoyo al grupo de cada uno por encima de todos, y de hecho tampoco por encima de nadie. Implicaba una inclinación por un alto grado de colaboración entre las distintas naciones del mundo. Sin embargo, el mundo era sencillamente demasiado grande y diverso para que resultara posible algún tipo de existencia cosmopolita universal, salvo a muy largo plazo. Si se pretendía que las distintas naciones se unieran, solo podrían hacerlo sobre la base de una vida común compartida hecha de aspiraciones, valores, presupuestos, incluso normas legales y creencias religiosas

compartidas. Y el único lugar donde existía en aquella época un vida común como esa, por muy problemática y fragmentaria que fuese, era, por supuesto, Europa. En 1829 Mazzini escribía que en Europa «existe una concordia de necesidades y de deseos, un pensamiento común, un alma universal, que impulsa a las naciones por unos caminos que convergen en un mismo objetivo: existe una tendencia europea»[224].

Muchos compartían ese punto de vista; muchos reconocían la necesidad de una participación más general de todos los Estados de Europa en lo que a lo largo de todo el siglo XIX era para la mayoría de la gente —por lo menos en algunos círculos—, aunque todavía no un proyecto común, por lo menos sí un conjunto de intereses políticos, culturales y sociales compartidos. En la expresión de Bluntschli, dado que ya todos los Estados europeos vislumbraban un futuro común, todos «tenían naturalmente el derecho a participar en las decisiones que tuvieran que ver con el orden internacional general y con la gestión de los intereses y los acuerdos europeos comunes»[225]. Nietzsche, ese «buen europeo», quién sabe si a consecuencia de aquella conversación que mantuvo con Mazzini cruzando los Alpes a bordo de un trineo, estaba de acuerdo. Decía que se daban «los indicios más inequívocos que afirman que *Europa quiere ser* una». De todos los individuos a los que Nietzsche calificaba de «los hombres más profundos y más amplios de este siglo» —entre los que incluía a Napoleón, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine, Schopenhauer y Wagner—, él decía que «su verdadera orientación global en el misterioso trabajo de su alma tendía a preparar el camino a esta nueva *síntesis* y a anticipar a modo de ensayo el europeo del futuro»: solo en sus aspectos superficiales o en horas de debilidad, por ejemplo en la vejez, pertenecían a las «patrias» —no hacían otra cosa que descansar de sí mismos cuando se volvían «patriotas»[226].

VII

Sin embargo, la visión internacionalista de la naturaleza de las nuevas naciones y del futuro potencial de Europa no era compartida por todo el mundo, ni mucho menos. Como los distintos lenguajes del paneuropeísmo

eran un reflejo del nuevo nacionalismo, también eran inevitablemente más prominentes en las zonas más afectadas por su ascenso: en Francia, en Alemania, en Italia, en Polonia y en Grecia. En Gran Bretaña, aunque había quienes, como Thomas Carlyle, estaban dispuestos a asumir los sentimientos paneuropeos, la idea de que algún día pudiera existir algún tipo de unión paneuropea o una *polis* europea común era compartida por muy pocos, en su mayoría juristas internacionales. Es probable que mucha más gente compartiera el punto de vista de lord Salisbury, que afirmaba que lo que él denominaba «la moderna teoría de la nacionalidad» estaba «a salvo de cualquier refutación. Los golpes del debate caen inofensivamente en sus formas insustanciales. La controversia es trabajo en balde en un ámbito del pensamiento donde no hay ningún término definido […] ni se plantea ninguna cuestión para su investigación»[227].

Había además otras cepas nacionalistas que se desarrollaron durante el siglo XIX y que iban a demostrar ser mucho menos liberales y estar mucho menos a favor de cualquier tipo de futura comunidad de naciones. Lo que en 1886 Nietzsche descartaba como «disparate nacionalista» prosiguió a pesar de todo. Para él, ese disparate era más evidente en el nuevo Reich alemán, ese «régimen de sangre y acero», donde funcionaba incesantemente «para distanciar entre sí a los pueblos de Europa». ¿«Existe alguna idea», se preguntaba con indignación en la década de 1880, detrás de «esa bestia astada del nacionalismo», cuya versión era tan diferente de la de Mazzini?

> ¿Qué valor puede tener, en un momento que todo nos hace pensar en intereses más altos y comunes, exaltar esos ruines sentimientos de amor propio? Y esto ocurre en una época en la que la interdependencia intelectual y la desnacionalización espiritual salta a la vista y el verdadero valor y sentido de una cultura suele consistir en una adaptación y fecundación recíprocas. […] La unificación económica de Europa va lográndose inevitablemente y, al mismo tiempo, como reacción, el *partido de la paz*[228]229.

Efectivamente, resultaba muy difícil mantener la idea de la «nación» creada a través de un acto de voluntad individual, como una idea diferenciada y aparte de cualquier tipo de anhelo tribal, diferenciada precisamente de esos anhelos tribales que para Mazzini constituían la base del antiguo patriotismo, ya desacreditado. Para Nietzsche, había numerosas «circunstancias» modernas, impulsadas por «el comercio y la industria, el

correo y la venta de libros, la posesión en común de toda la alta cultura» y lo que a su juicio era un nuevo nomadismo entre «todos aquellos que no poseen tierras», que iban a «traer consigo un debilitamiento de las naciones, y por último su abolición, por lo menos de las europeas: de forma que, a consecuencia de los constantes cruces, de todo ello tendrá que nacer una raza mestiza, la del hombre europeo». No obstante, todo eso había dado pie a un nuevo tipo de «hostilidades nacionales» creadas por «determinadas dinastías principescas y determinadas clases de empresarios y de la sociedad». Pero, cuando uno adquiría conciencia de ello, había una razón aún más apremiante por la que «no hay que tener miedo de proclamarse simplemente *buen europeo,* ni de trabajar en pro de la fusión de las naciones»[230].

VIII

En 1933, el año en que Adolf Hitler fue nombrado canciller de Alemania, el filósofo y novelista francés Julien Benda, conocido sobre todo por su condena a que los intelectuales se entrometieran en la política (*La traición de los intelectuales,* 1927), publicó *Discours à la nation européenne* («Discurso a la nación europea»), un apasionado llamamiento a la unidad europea, y un intento de hacer por Europa lo que, a su juicio, habían hecho los *Discursos a la nación alemana* de Fichte por Alemania. Benda argumentaba que el nacionalismo (y el patriotismo, si se quiere) se componía de dos «movimientos sucesivos». El primero era la conciencia del individuo de que él o ella tenía algo en común con todos aquellos que tienen un aspecto parecido, visten de forma parecida, hablan el mismo idioma, y comparten los mismos gustos y valores o creencias religiosas. Eso es lo que le lleva a afirmar que «estos son mis hermanos». A su vez, esa sensación de asociación da lugar a una ausencia de egoísmo y a «renunciar a su deseo de ser un individuo irrepetible, diferenciado de todos los demás». Es, por así decirlo, el momento mazziniano.

El segundo movimiento es el deseo apremiante de «trazar un círculo alrededor de sí mismo y de todos los que son como él», y de decir de todos los que están fuera de ese círculo «estos no son mis hermanos». A través de

ese segundo paso, «recupera su voluntad individual», pero únicamente «en nombre del grupo al que pertenece». Ya no es él el que es capaz de decidir y de actuar, sino su nación, que es algo diferenciado de todo el resto del mundo. Para Benda, el verdadero nacionalismo no puede evitar ese doble proceso[231]. Como él mismo declaró ante una reunión del Instituto Internacional para la Cooperación Intelectual en Ginebra en octubre de 1933, la visión que más valoran «los más nobles elementos del nacionalismo», a saber, que sería posible conseguir «un concierto y un acuerdo armonioso» entre las naciones de Europa y al mismo tiempo permitir que cada una de ellas siga «disfrutando de su hecho diferencial», era «radicalmente falsa». Ningún ser humano podía ser, como había presupuesto Mazzini, al mismo tiempo un «verdadero» nacionalista y un antinacionalista. Benda no deseaba destruir las «diferencias nacionales» que existían en Europa. Por el contrario, deseaba «invitar a todos los pueblos [de Europa] a sentir como si pertenecierais a una región propia que denominaremos "humanismo" donde podáis reconoceros mutuamente como semejantes *[semblables],* y que es superior a todo lo que os hace sentiros diferentes entre vosotros». Y, al margen de la forma que pudiera asumir, una nación europea siempre sería preferible a una única nación étnica. «Porque Europa, incluso una Europa impía, será necesariamente menos impía que la nación, porque implicará la devoción del hombre a un grupo más impreciso, menos individualista y, a partir de ahí, menos amado humanamente, menos abrazado carnalmente». De esa forma, «Europa» asumiría los símbolos morales y espirituales anteriormente reivindicados por la nación, por la *patria*. (Benda no menciona la manera concreta de lograrlo, y su afirmación de que el modelo que tiene en mente era la Iglesia cristiana no resulta demasiado alentador[232].) Pero, independientemente de la forma real que pudiera asumir, Europa, tal y como él la imaginaba, sería «un momento de nuestro retorno a Dios»[233].

A pesar de su falta de concreción, el análisis de Benda plasmaba sucintamente gran parte de lo que caracterizaba a los sentimientos predominantes en la Europa de la década de 1930, que fueron en gran parte los responsables de la llegada al poder de Mussolini en Italia y de Hitler en Alemania. Sin embargo, en última instancia, la inspiración que había detrás

de esa explicación del nacionalismo como un proceso de asociación que requería al mismo tiempo «un deseo de unir y un deseo de oposición», Benda se la debía en gran parte a Georg Wilhelm Friedrich Hegel y a sus seguidores. Si alguien era la fuente, aunque en la mayoría de los casos sin darse cuenta, del «disparate nacionalista» que mencionaba Nietzsche, eran ellos.

Para Hegel, la propia identidad humana es la expresión de lo que él denominaba un *Volksgeist,* un «espíritu del pueblo», que se manifiesta en las instituciones, en las creencias —en la cultura, en el sentido más amplio del término— de cada nación. No es de extrañar que el ideal de Hegel fuera la *polis* de los antiguos griegos, una comunidad que se asemeja a un organismo vivo, donde por fin se trasciende la distinción entre medios y fines dado que todo pasa a ser simultáneamente un fin y un medio[234]. En el mundo posrevolucionario, esa devoción a la nación significaba, a todos los efectos, convertirse en parte, en una parte activa, de algo más grande que uno mismo. Si el sometimiento a un monarca había sido una especie de sumisión, por muy voluntaria que fuera, la nueva ciudadanía era una unión entre el uno y el todo. Y la verdadera libertad únicamente podía alcanzarse a través de esa unión. El patriotismo, decía Hegel, era «en esencia esa actitud que en condiciones y circunstancias normales habitualmente sabe que la comunidad es la base y el fin sustancial». Es una actitud, una forma de confianza en que «mi interés sustancial y particular» como individuo «está preservado y contenido en los intereses y en el fin de otro (en este caso del Estado) y en la relación de este conmigo como individuo. Por consiguiente, ese "otro" deja inmediatamente de ser "otro" para mí, y cuando tomo conciencia de ello soy libre»[235]. La libertad siempre era el objetivo final, y la libertad únicamente podría lograrse no por el procedimiento de que los individuos lucharan solos en un mundo despojado de todo apego local significativo, como habían supuesto los insensatos defensores del cosmopolitismo, sino como parte de algo más grande, más grandioso, más imponente y más duradero que el yo.

En el proceso de despojarse de su identidad como un extensísimo grupo de parentesco, para Hegel la nación adquiría no solo un territorio y supuestamente una cultura. También adquiría lo que vino en llamarse un

Estado. Originalmente, el término Estado —*status, stato, état, Staat, estado,* etcétera— se había utilizado para designar poco más que la región habitada por un pueblo, sobre el que el gobernante ejercía su poder. Sin embargo, a lo largo de los siglos XVI y XVII pasó a denotar algo más parecido al cuerpo de leyes e instituciones que imperaban sobre ese territorio y sus habitantes, y a partir de entonces fue dotado de un concepto relativamente nuevo: la «soberanía»[236]. Para los teóricos del Estado de los siglos XVII y XVIII, desde Hobbes y Locke hasta Rousseau y Kant, igual que para los liberales franceses, británicos e italianos del siglo XIX, el Estado era un aparato contractual cuya única función era dotar al pueblo, o a la nación, de coherencia política y de seguridad. El pueblo establecía un contrato —o, en el caso de Hobbes, una alianza— con su soberano, quien, a cambio de la renuncia al poder soberano que todos y cada uno de los hombres (y en aquellas explicaciones siempre eran «hombres») habían poseído en estado natural, se comprometía a aportar, en palabras de Hobbes: «Paz dentro del país y ayuda mutua contra sus enemigos en el extranjero»[237]. Eso mismo, con sustanciales modificaciones y ajustes, es, por supuesto, el fundamento teórico en que se basan todas las democracias modernas hoy en día.

El concepto del Estado de Hegel daba totalmente la vuelta a esta idea. A su juicio, la teoría de un contrato social como origen del Estado era un producto del «pensamiento superficial». (Sus principales blancos eran Rousseau y Fichte.) Y, lo que era peor, a lo que más se parecía aquella idea era a la definición que daba Kant del matrimonio. A Kant le horrorizaba el sexo, pues estaba convencido de que lo único que podía hacerlo aceptable para el cometido desgraciadamente indispensable de la procreación era que se limitara mediante un acuerdo legal[238]. Para Hegel, semejante concepto de lo que él consideraba no solo humanamente necesario, sino también «esencialmente una relación ética», únicamente podía «calificarse de vergonzoso». Por analogía, un contrato «social» no era más que una transferencia totalmente innecesaria y perjudicial de «la determinación de la propiedad privada a una esfera de una naturaleza superior y totalmente diferente»[239]. Peor aún: en un intento de aportar a los orígenes del Estado lo que «supuestamente era una base puramente *racional*», el concepto de

contrato había degenerado en lo que para Hegel era la locura por excelencia, «tomar la exterioridad de la apariencia y las contingencias de la carencia, de la necesidad de protección, la fuerza, la riqueza, etcétera, no como momentos del desarrollo histórico sino como la *sustancia* del Estado»[240]. Para Hegel, el pueblo, la nación —el término que utiliza es, por supuesto, *Volk*— es un instrumento que convierte a las personas y a las familias aisladas —y para Hegel la familia *es* un individuo— de las que se componía la humanidad primitiva en un todo coherente[241]. Sin embargo, esa transformación crea, no un «Estado» ni un «soberano», sino lo que Hegel denomina «sociedad civil» —*bürgerliche Gesellschaft*—, una entidad cuya invención a menudo se atribuye a Hegel (aunque ya hay atisbos anteriores de algo parecido en la obra de John Locke)[242]. Hegel la llamaba «la [fase de] diferencia que media entre la familia y el Estado»[243]. La «familia universal» es lo que hace del individuo «un hijo de la sociedad civil que tiene tantos derechos sobre él como él en relación con ella». Dado que funciona como una familia, la sociedad civil también es responsable de cosas como la educación, si los progenitores no pueden o no quieren proveer adecuadamente a las necesidades de sus hijos, y, tal vez más sorprendentemente, el cuidado de los pobres; porque «igual que todo ser humano tiene derecho a exigir sustento de la sociedad, también la sociedad debe protegerle de sí mismo»[244]. No obstante, esa tarea sigue siendo predominantemente el ámbito de la actividad privada, el ámbito que está por encima de la economía de mercado, el ámbito del «egoísmo subjetivo», donde, conforme a la idea que tenía Hegel sobre cómo funciona el mercado moderno (que en gran parte había tomado prestada de Adam Smith), cada individuo, al trabajar para sí mismo, también «gana y produce para el disfrute de los demás»[245]. No obstante, dado que dichos individuos *están* trabajando únicamente para sí mismos, y dado que Hegel no comparte la teoría del «goteo hacia abajo» de Smith para explicar el modo de producción, este también «ofrece un espectáculo de extravagancia y miseria, así como la corrupción física y ética comunes a ambas»[246].

Es el Estado el que constituye la «*realización* formal de la Idea en general dentro [de la nación]» —y al hacerlo aporta a sus miembros la

«eticidad» a través de sus instituciones, sin las cuales el *Volk* carece de la Objetividad de poseer una existencia *[Dasein]* universal y universalmente válida[247]. El Estado-nación *(das Volk als Staat)* de Hegel claramente no era un «Hombre Artificial» tal y como había definido Hobbes el Estado moderno. Por el contrario, es una «entidad íntegramente espiritual. […] Espíritu en su racionalidad sustancial, y actualidad inmediata, y por consiguiente es el poder inmediato en la *tierra*»[248]. Al dar ese paso, Hegel iba mucho más allá de lo que los anteriores teóricos del Estado europeos habían concebido para cualquier comunidad humana —con la posible excepción de Rousseau. (Sin embargo, Hegel rechazaba la idea del contrato de Rousseau, dado que, aunque supuestamente se basaba en una voluntad que era «capaz de pensar por sí misma», seguía siendo un contrato, y como todos los contratos, era intrínsecamente destructivo para el «[elemento] divino que tiene ser en sí y para sí y su absoluta autoridad y majestad»[249].)

Para todos los contractualistas europeos, y para sus herederos liberales, las cualidades morales del Estado y de la nación únicamente podían serles conferidas por sus miembros individuales. Por el contrario, en la explicación hegeliana, el *Staat* es una entidad espiritual autosuficiente que, aunque de alguna manera surgió *de* sus miembros, a pesar de todo, a su vez el Estado les confiere eticidad *a ellos*. Si Hegel echaba la vista atrás, como hacía todo el mundo en Europa durante los siglos XVIII y XIX, a los tiempos la antigua Grecia, lo que él destacaba no eran las ligas anfictiónicas: era la cohesión, la fuerza y la singularidad —o lo que él imaginaba que eran la cohesión, la fuerza y la singularidad— de la *polis* griega, esa «obra de arte política», ese «Espíritu universal viviente que es al mismo tiempo el Espíritu autoconsciente de los individuos que componen la comunidad»[250].

El Estado-nación hegeliano se alzaba como una totalidad completamente independiente en sí misma y en oposición a todos los demás. Era «el espíritu en su racionalidad sustancial, y en su actualidad inmediata, y es por consiguiente la fuerza absoluta sobre la tierra»[251]. Y, lo que es aún más importante, para Hegel, a diferencia de todos sus predecesores, el Estado-nación se alzaba, por lo menos potencialmente, en *oposición* a todos los demás. En calidad de portador de la eticidad de sus ciudadanos, el Estado

solo podía ser un individuo. Pero la idea de Hegel del autorreconocimiento y la autoconciencia siempre requería la presencia de un «otro» para la plena realización del yo. Y justamente de la misma manera, el Estado, si aspira a alcanzar la plena realización de sí mismo, también ha de tener un «otro». Y ese «otro» solo pueden ser otros Estados. «Sin relaciones *[Verhältnis]* con otros Estados», escribía, «el Estado no puede ser un individuo *[Individuum]* real, de la misma forma que el individuo *[Einzelne]* no puede ser una persona real sin una relación con otras personas»[252]. Hegel, al igual que todos los teóricos de la «ley de las naciones», desde Hobbes hasta Kant, creía que los Estados existían «en un estado natural en relación unos con otros»[253]. Las implicaciones de esa idea para cualquier posible federación de Estados eran abrumadoras. Si el individuo depende del Estado de esa manera para su misma existencia ética, no está en condiciones de arriesgarse a poner eso en peligro fusionándolo de ninguna forma con otros Estados, y de ahí con otras eticidades, otras «entidades espirituales». Así pues, claramente ningún Estado podía consentir verse limitado por nada exterior a él. La única forma posible de «derecho internacional» tendría que ser algo que no fuera más exigente que un conjunto de convenciones de mutuo acuerdo, «institucionalizadas no en una voluntad universal con poderes constitucionales sobre ellos, sino en sus propias voluntades particulares», que podrían revocarse siempre que cualquier Estado individual lo considerara oportuno[254]. A todos los efectos, eso significaba que el verdadero «derecho internacional» acaba siendo simplemente la ley del más poderoso. Hegel comentó en una ocasión que Napoleón fue «el único verdadero catedrático de Derecho Internacional»[255].

Esa misma lógica podía aplicarse a cualquier tipo de federación. Mientras se limitara al tipo de empresa de cooperación, como lo fue el Concierto de Viena, se podía obtener algún bien de ella; y sobreviviría, como efectivamente había ocurrido con el Concierto, mientras sirvió a los intereses de las partes implicadas. Porque todo Estado precisa «reconocimiento por parte de otros Estados» como condición de su legitimidad; pero también tiene «un derecho absoluto y primordial a ser una potencia soberana e independiente *a ojos de los demás,* es decir, *a ser reconocido por ellos*»[256]. Por consiguiente, cualquier federación de verdad

acabaría en última instancia topándose con la cuestión de cómo conciliar las voluntades de los distintos Estados, y qué ocurriría con ellos en el proceso. En otras palabras, ¿a quién le correspondía gobernar, y cómo? La respuesta más sencilla y optimista era, por supuesto, que la propia federación compartiera la soberanía y el poder ejecutivo equitativamente entre sus miembros. Sin embargo, en la práctica, las federaciones tendían a caer, directa o indirectamente, bajo la influencia del Estado más poderoso. Cualquier federación, del tipo que sea, está abocada al fracaso, a juicio de Hegel, porque «aunque numerosos Estados se asocien como una familia, esa liga en su individualidad debe generar oposición y crear un enemigo». La *Völkerbund* de Kant y la «Santa Alianza» de Prusia, Rusia y Austria (que para Hegel eran prácticamente lo mismo) son la negación de que el «Estado es un individuo, y la negación es un componente esencial de su individualidad». La «Paz Perpetua» era una quimera, un desenlace imposible para la raza humana: «la comunicación» concluía de forma inquietante, «guarda silencio frente a la solemne recurrencia de la historia»[257].

Para el Estado, la «negación» por antonomasia únicamente podía asumir la forma de la guerra; y lo que Hegel denomina «el momento ético de la guerra» es ese momento en que los ciudadanos, en defensa de la «individualidad sustancial del Estado», están dispuestos a renunciar a todo lo que les pertenece como individuos, a «su propia vida y sus bienes, así como a sus opiniones, así como a todo lo que entra en el ámbito de la existencia»[258]. Y no es que Hegel considerara la guerra un bien en sí mismo, ni tampoco que disculpara activamente los actos de agresión a fin de fortalecer las fibras éticas del Estado. Pero tampoco la veía como un «mal absoluto», tal y como él suponía (erróneamente) que la veía Kant; y cuando efectivamente se produce una guerra, cuando a un Estado no le queda otra alternativa, entonces la guerra debería ser asumida como el «momento en que se preserva la salud ética de las naciones en su indiferencia por la permanencia de las determinaciones finitas». Por el contrario, la «Paz Perpetua» de Kant solo podía dar lugar a «un estancamiento […] entre las naciones», y eso, a juicio de la mayoría de los europeos, era lo que le había sucedido al antaño gran imperio de China[259].

Hegel estaba dispuesto a reconocer que «las naciones *[Nationen]* europeas forman una familia en lo que respecta a los principios universales de su legislación, sus costumbres y su cultura *[Bildung]*»[260]. Incluso creía en la existencia de una «mente europea», y estaba, por supuesto, tan convencido como cualquier otro europeo del siglo XIX de la superioridad intrínseca de los pueblos europeos respecto a todos los demás. Todos ellos, creía Hegel, poseían «una introspección preponderante, una subjetividad serena» que brillaba por su ausencia en el resto del mundo, y fue en los europeos donde «la mente o el espíritu aflora primero de su universalidad abstracta para hacer gala de la riqueza de sus formas particulares». Además, el europeo está «interesado en el mundo, quiere conocerlo, hacer suyo a ese Otro al que se enfrenta», algo que hace no solo a nivel intelectual (teórico) sino también en «la esfera práctica», sometiendo a su voluntad ese «mundo exterior» mediante la fuerza. Eso es lo que le ha asegurado al europeo «el dominio del mundo»[261]. Aisladamente, podría parecer que todo esto aporta la base de algún tipo de parecido familiar entre las distintas naciones europeas y, por consiguiente, la posibilidad de algún tipo de unión europea en el futuro. Sin embargo, Hegel también estaba convencido de que la superioridad de Europa se había conseguido precisamente debido al «carácter inmanentemente variado» de sus pueblos, sobre todo debido a la tensión que a su juicio existía entre los caracteres de las naciones del norte y del sur[262].

¿Cómo, se preguntaba Hegel, podría forjarse algún tipo de unión permanente entre los italianos, que a su juicio se caracterizaban en tal medida por su ingenuidad y por ser tan «ajenos a las aspiraciones universales» que el «interés general del Estado» no ha podido prevalecer sobre el espíritu partidista predominante», y los prepotentes españoles, con su catolicismo fanático, su obsesión por el honor personal y su pasión por unos nombres con muchas palabras? ¿Cómo podía alguien esperar que los franceses, henchidos de *esprit,* bastante superficiales y divertidos, aunque capaces de grandes logros en el caso de «las personas de talento como Montesquieu y Voltaire», hicieran causa común con los ingleses, «el pueblo de las instituciones intelectuales», cuyas encomiables formas parlamentarias son, sin embargo, únicamente fruto de la tradición y no de

«ideas generales» (es decir, de presupuestos teóricos), y que, «pese a perseguir lo universal […] siempre se aferran a su propia particularidad»? ¿Y cómo podría cualquiera de esos pueblos pretender llegar a un acuerdo con los alemanes, que a su juicio (tal vez con una autoironía no intencionada) «tienen fama de ser unos pensadores profundos pero a menudo crípticos» y, lo que tal vez parezca extraño, son el pueblo al que «siempre le ha gustado hablar de su lealtad e integridad», pero cuyo «patriotismo no es muy vivaz»[263]? ¿Cómo podrían todas estas características nacionales divergentes y discordantes aspirar a formar una unidad política común investida de ese tipo de *Geist* que haría falta para sobrevivir al primer conflicto de intereses? Cualquier unión federal europea únicamente podría ser una negación tanto del propio Estado como de las cualidades mismas que empujaron a los europeos a crearlo, para empezar.

Para Hegel había una razón más por la que no podía haber una unión de Estados europeos, y menos todavía cualquier cosa remotamente parecida a unos «Estados Unidos». Porque todos los proyectos, por muy vagos que fueran, para algún tipo de asociación más grande que el Estado-nación se habían basado, por lo menos desde 1795, como por ejemplo el «derecho cosmopolita» de Kant, en unos principios que eran a grandes rasgos republicanos y democráticos. Sin embargo, para Hegel, la única forma política en la que el Estado podía hallar su verdadera expresión era algún tipo de monarquía constitucional. Para él las repúblicas, ya fueran democráticas o aristocráticas, eran solo una transición incompleta, una «condición no desarrollada» en el camino que va de la «tribu patriarcal» a la auténtica monarquía. Hegel decía que «la soberanía popular» no era más que «uno de esos pensamientos confusos que se basan en un concepto *[Vorstellung] confuso* del pueblo. Sin su monarca y sin esa articulación del todo que se asocia necesaria e inmediatamente con la monarquía, el pueblo no es más que una masa amorfa»[264].

Al final, lo que iba a tener un impacto más duradero en todo el sentir nacionalista posterior, lo que perduró, a pesar de la maraña de palabras con las que se expresaba, como argumento a favor de la necesidad de hostilidad entre los Estados, fue la convicción central en el pensamiento de Hegel de que todo Estado necesitaba para la creación del yo ético, y por consiguiente

para su existencia misma, un «otro» al que hacer frente. Ese argumento, por muy tosca que pudiera ser la forma que adoptara, tuvo una vida larga y duradera después de Hegel, desde Treitschke hasta el teórico jurídico, constitucional y político alemán Carl Schmitt y sus innumerables seguidores. Ese argumento presupone que el pueblo y las naciones solo pueden adquirir sus verdaderas identidades, solo pueden llegar a ser ellos mismos de verdad, en oposición a los demás. Necesitamos desconfiar de nuestros vecinos, incluso odiarlos, a fin de ser nosotros mismos. Y, por supuesto, en esa relación también tenía que haber ganadores y perdedores o, en la famosa metáfora de Hegel, «esclavos» y «amos». Mientras uno se empeñe en pensar así, no puede haber mucho margen para cosas como la mezcolanza de identidades, y menos aún para la convicción de que una «identidad» podría no ser, en el fondo, tan importante para la creación del «internacionalismo» necesario para la realización de cualquier tipo de cosmopolitismo. Mientras esos «otros» permanezcan donde les corresponde, desempeñando el papel que tienen asignado como «otros», resultan cruciales para nuestra existencia. Pero una vez que les permitimos entrar, una vez que dejan de ser el objeto de nuestra «negación», se convierten, en su constante alarde de «otredad», en una amenaza para nuestra existencia. Como lo expresaba un votante antieuropeo en Gran Bretaña durante los días previos al referéndum de junio de 2016 sobre la permanencia del país en la Unión Europea, la identidad británica se estaba «consumiendo» por culpa de la constante presencia de extranjeros en suelo británico. Es muy posible que Hegel estuviera de acuerdo.

Por supuesto, no estoy sugiriendo que para abrigar ese tipo de sentimientos uno tenga que ser hegeliano. La mayoría de las personas a las que les molesta que los demás tengan un aspecto o actúen de una forma que no se ajusta a su idea del decoro, que construyan mezquitas, o sinagogas, o iglesias en sus ciudades, que llevan, u obligan a llevar, el cabello cubierto en público, seguramente tampoco han oído hablar de Hegel, como el anónimo votante británico. Durante siglos, mientras existiera al menos algo parecido a la idea de un pueblo, de una nación, esos pueblos, esas naciones, han buscado su sensación de identidad colectiva no solo en la celebración de sí mismos o de lo que a su juicio es más distintivo de ellos, sino también

en el rechazo de todos los demás pueblos o naciones, y en particular de los geográficamente más próximos. «Pero ahora prácticamente todo anglo odia al galo, y todo galo al anglo, por el simple motivo de que es un anglo», se lamentaba el gran humanista holandés —y por consiguiente un cosmopolita comprometido— Desiderius Erasmus, Erasmo de Róterdam, en 1516. «El irlandés, por el solo hecho de ser irlandés, odia al britón; el italiano odia al alemán; el suabo, al suizo; y así a lo largo de toda la lista. Un distrito odia a otro, y una ciudad *[civitas]* odia a otra». «¿Por qué», se preguntaba Erasmo con desesperación, «esos estúpidos nombres hacen más por dividirnos de lo que hace el nombre común de Cristo por unirnos?»[265]. Ese era el tipo de motivo para el patriotismo que el poeta alemán Heinrich Heine había visto acechando en su país natal a finales del siglo XVIII. Heine decía estar convencido de que el patriotismo del francés «significa que su corazón se enardece, y con ese ardor se despliega y se expande, de forma que su amor ya no solo abarca a sus parientes más cercanos, sino a toda Francia, a la totalidad del mundo civilizado». Pero «el patriotismo de un alemán», escribía con desesperación de sus compatriotas, únicamente significaba «que su corazón se contrae y encoge como el cuero con el frío, y entonces un alemán odia todo lo extranjero, ya no quiere ser un ciudadano del mundo, ni un europeo, sino solo un alemán de provincias»[266].

Pero fue Hegel quien transformó esa sensación de incomodidad y de hostilidad que sienten los seres humanos, como todos los animales territoriales, por lo menos inicialmente, al enfrentarse a otros, en un argumento que podía usarse no solo para elevar esa sensación hasta convertirla en un principio existencial, sino incluso para glorificar los conflictos que tan a menudo han surgido de él. Fue el concepto del Estado de Hegel el que tuvo el efecto no solo de reafirmar la autonomía del propio Estado, sino también de sacralizarla. Al igual que la *polis* griega a la que tanto apego tenía, para Hegel la autonomía política dependía del autoelogio, de la reiteración permanente de que «somos los mejores». Ese «nosotros» independiente y autodeterminado, del que el Estado es la manifestación suprema, no es solo lo mejor para nosotros, uno entre muchos; sino que, justamente porque es *eso,* también debe de ser lo mejor en absoluto[267].

A pesar de su glorificación del Estado y del pueblo alemán, Hegel no fue, sin embargo, ni mucho menos el nacionalista sectario en que a menudo le han convertido las generaciones posteriores. Él creía en el destino del pueblo alemán como «portador del principio cristiano de […] libertad Espiritual». Y «esa libertad […] tiene como sentido su propia forma absoluta»[268]. Además, Hegel estaba convencido, igual que Fichte, de que dado que las tribus germánicas habían sido las responsables de la caída, y posterior renacimiento, en tiempos de Carlomagno, del Imperio Romano, y dado que la Reforma protestante —la expresión del «Hombre en su naturaleza misma destinado a ser libre»— se había producido en Alemania, los alemanes eran los verdaderos creadores del mundo moderno[269]. Pero Hegel no era precisamente acrítico con sus conciudadanos. Podían ser indecisos, lentos a la hora de actuar, introvertidos y, como comentaba sardónicamente, estar decididamente aferrados a la creencia de que «la importancia de la persona y el respeto que le era debido podía, en casi cualquier caso, medirse casi con total certeza, por la diferencia de título»[270]. Sus escritos, y en particular su refrendo de la monarquía constitucional, estaban en líneas generales de acuerdo con los movimientos reformistas de la década de 1820. No sentía el mínimo anhelo de que se creara un nuevo Reich alemán —y en particular un Reich creado por Prusia —, e idealmente le habría gustado que Alemania hubiera formado parte del imperio liberalizador de Napoleón —para acabar liderándolo.

Fueron los seguidores de Hegel, sobre todo después de la creación del nuevo Reich alemán en 1871, quienes lograron identificar el hegelismo con el *Machtstaat* prusiano y fueron responsables de la posterior fama del filósofo como precursor del imperialismo alemán, y en última instancia del fascismo y del nacionalsocialismo. Tal vez el más sintomático de ellos (aunque ni mucho menos el más profundo) fue el historiador pangermánico y diputado del Reichstag Heinrich von Treitschke. Treitschke había sido amigo de Bismarck, y en su época fue un personaje muy influyente. Era un racista —«Debemos asumir», le instaba a los nuevos alemanes, «y asumiremos nuestra parte en la dominación del mundo por las razas blancas»— y un antisemita que acuñó la expresión «Die Juden sind unser Unglück!» («¡Los judíos son nuestra desgracia!»), que posteriormente fue

adoptada como lema por el semanario sensacionalistas nazi *Der Stürmer*[271]. Formaba parte de un grupo de historiadores en el que figuraba Johann Gustav Droysen, principal arquitecto de la escuela hermenéutica de historia alemana, cuyos miembros, como afirmaba en 1915 el nacionalista militante Friedrich Naumann, «se dotaron a sí mismos y a muchos otros de una comprensión del Estado Nacional que estaba a punto de llegar»[272]. La *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* («Historia de Alemania en el siglo XIX») de Treitschke siguió siendo una obra influyente durante toda la Primera Guerra Mundial. Como observaba en 1918 el filósofo, sociólogo y primer presidente de la República de Checoslovaquia independiente Tomáš Garrigue Masaryk, «hoy en día el pangermanismo es sobre todo una filosofía de la historia, la historia de la nación alemana y de toda la humanidad. […] Treitschke es su historiador, y el káiser Guillermo es su estadista»[273].

Para Treitschke, la «concepción moralizadora» del Estado moderno que habían ofrecido los liberales alemanes había sido una aberración. Habían hecho de él «un niño bueno al que había que lavar, peinar y enviar al colegio […] para que fuera agradecido, ecuánime y Dios sabe qué más»[274]. Mientras que el verdadero Estado tenía que ser algo bien distinto, algo cuyo poder «había que ejercer ferozmente y a la vista de todos» —lo que inevitablemente significaba en competencia y en conflicto con otras naciones. «Sin guerra», escribía Treitschke, «ningún Estado podría existir»[275]. Era la guerra lo que aunaba las fuerzas y estimulaba la necesidad de sacrificio y el sentimiento de fraternidad que necesita todo Estado si verdaderamente aspira a realizarse como Estado. La guerra es el único agente del auténtico progreso. La paz es su negación. A pesar de su ocasional admiración por Kant, Treitschke consideraba que cualquier ideal de paz perpetua no era más que un síntoma de degeneración, constantemente frustrada por «el sentimiento de patriotismo que se abre paso involuntariamente a través de las expresiones cosmopolitas incluso de los apóstoles de la paz perpetua»[276]. Era el «patriotismo», no la «nacionalidad», lo que constituía «el alto ideal moral del honor nacional» y que siempre encontrará su máxima expresión en la guerra. «El historiador

que se adentra en el mundo de la Voluntad real», escribía Treitschke, «ve de inmediato que la reivindicación de la paz eterna es puramente reaccionaria. Se da cuenta de que sin guerras todo movimiento y todo crecimiento desaparecerían»[277].

Podemos hacernos una idea del impacto de esa «bestia astada del nacionalismo», de esa versión expurgada de la teoría hegeliana del Estado, a través de un breve panfleto titulado *L'Allemagne au dessus de tout* («Alemania por encima de todo») publicado por Émile Durkheim en 1915 como parte de una serie concebida para ofrecer al pueblo francés una explicación ideológica de la conducta de Alemania durante la Primera Guerra Mundial[278]. Los alemanes, decía Durkheim, que «hasta ayer formaban parte de la gran familia de los pueblos civilizados», y que de forma tan evidente «pertenecen a la misma comunidad moral que nosotros», de repente se han vuelto unos «seres bárbaros, agresivos y sin escrúpulos». ¿Cómo había podido ocurrir una cosa así? A juicio de Durkheim, la respuesta estaba enterrada en lo más profundo de la psique alemana, en lo que él denominaba «el alma alemana», y cuya manifestación más clara era la concepción del Estado formulada por Hegel. Durkheim explicaba que el Estado [hegeliano] es «*autarkés,* en el sentido que le daban los filósofos griegos a esa palabra: debe bastarse completamente a sí mismo; solo se necesita a sí mismo y no debe necesitar nada más para mantenerse; es un absoluto. Hecha únicamente para mandar, su voluntad no debe obedecer nunca a nadie más que a sí misma». Y su «verdadera expresión», como había dicho Hegel, era «una poderosa lucha por la posesión de importancia y esplendor». El hombre que había «expuesto […] este sistema con una clara y plena conciencia de los principios sobre los que se basa» no era, empero, el propio Hegel, sino Treitschke[279].

Para Durkheim, la forma de entender la nación que tenían los franceses —y más en general, los europeos— y que había surgido del hundimiento del orden napoleónico, consistía básicamente en que la sociedad civil, compuesta por «el pueblo» y el Estado, representaba «dos aspectos de la misma realidad». De hecho, para Durkheim, el Estado no es un ente aparte que se genera por sí solo, «sino el pueblo apoderándose de su conciencia de sí mismo». Por el contrario, la distinción hegeliana entre el Estado y la

«sociedad civil» había hecho indefendible ese tipo de autoconciencia. Sin el Estado, la sociedad civil no podía poseer unidad común, ni coherencia, ni entereza. No era más que una colección al azar de costumbres, creencias y recuerdos compartidos y efímeros «destinados», en palabras de Treitschke, «a desvanecerse como las nieves del invierno»[280]. Únicamente el Estado tenía la fuerza necesaria para aportar cohesión y entereza a la sociedad civil; solo el Estado podía conferir un significado duradero a las historias, a las creencias, a los mitos, incluso a la lengua, que componen la sociedad civil de una forma tan aleatoria y caprichosa. Pero para que el Estado sea capaz de hacer todo eso, el pueblo tiene que cumplir incondicionalmente sus exigencias. Claramente, eso es casi imposible si se coloca al Estado justamente bajo el control directo de los seres que forman la sociedad civil. Así pues, para Treitschke, igual que para Hegel, el Estado de verdad solo puede ser una monarquía. Sin embargo, el soberano de Treitschke no es, como lo era para Hegel, alguien cuyo papel consiste en estampar la firma definitiva e imprescindible al pie de cualquier forma de legislación; su papel consiste en «dominar, controlar tanto a los ciudadanos como a los Estados extranjeros». Es, en resumen, la encarnación más reciente del arquetipo del *pater patriae* de la antigua Roma; y, lo que no es de extrañar, el modelo de Treitschke era Bismarck, «el Canciller de Hierro»[281]. Durkheim llegaba a la conclusión de que, después de leer a Treitschke, resultaba bastante fácil entender «cómo Alemania ha podido hacerse culpable de los actos de que se la acusa». Porque el verdadero papel internacional de un Estado constituido de esa manera no era, como insistía Mazzini, la «armonización internacional»; era que los Estados grandes absorbieran a los más pequeños, porque, para Treitschke, todos los Estados que no habían alcanzado un determinado tamaño y cierto nivel de grandeza histórica no contaban en absoluto como tales. No eran más que «auténticos anacronismos históricos abocados a ser absorbidos por otros Estados más grandes, y, a todos los efectos, el Estado de mayor tamaño que los absorbe no hace otra cosa que hacer realidad su verdadera naturaleza»[282]. Esto, que a juicio de Durkheim eran las raíces intelectuales y morales de lo que él describía como el «gusto de Alemania por las conquistas y las anexiones», había sido, en efecto, la verdadera razón de que Alemania invadiera

Bélgica, un país neutral, en agosto de 1914[283]. En última instancia, la realización de la visión neohegeliana del Estado todopoderoso no consistía, como en la versión liberal mazziniana, en un internacionalismo amante de la paz, sino en una nueva modalidad de monarquía universal.

El conflicto entre esas dos formas antagónicas de entender la relación entre el Estado y la sociedad civil que describe Durkheim iba a determinar el rumbo de la política europea hasta 1945. En una de las dos direcciones se abría un abanico de proyectos ambiciosos y a menudo fantásticos de una federación europea —en ocasiones hasta mundial— que lo abarcara todo, entre unos pueblos libres y unidos por unos intereses compartidos y por un propósito común, y con un reparto equitativo de los poderes soberanos entre sus miembros. En la otra dirección se vislumbraba una unión totalmente distinta, que iba a tener como consecuencia el intento de hacer realidad la peor pesadilla de Kant, ese «cementerio de la libertad», la «monarquía universal», donde una gran potencia —Alemania— dominaría a todas las demás.

No obstante, aunque la exaltación del Estado como un ser todopoderoso, casi místico, fue una creación del hegelismo, y pese a que, en palabras de Durkheim, el deseo de «conquistas y anexiones» entre los pueblos de Europa estaba arraigado en lo más profundo de la psique alemana, no cabe duda de que ese deseo no era exclusivo de los alemanes.

---

126. Zamoyski, *Rites of Peace...,* cit., pp. 356-357.

127. Jarrett, *The Congress of Vienna...,* cit., p. 376.

128. Citado ibíd., p. 465.

129. Véase Mathew Levinger, *Enlightened Nationalism: The Transformation of Prussian Political Culture, 1806-1848,* Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 150-152 y Jarrett, *The Congress of Vienna*..., cit., p. 166.

130. Giuseppe Mazzini, «Towards a Holy Alliance of Peoples» [1849, en italiano], en *A Cosmopolitanism of Nations*..., cit., p. 117.

131. Sir Travers Twiss, *Le Congrès de Vienne et la conférence de Berlin,* Bruselas y Leipzig, 1888, p. 4 (extracto de la *Revue de droit international*).

132. Edmund Burke, «Letters on a Regicide Peace», en *The Writings...,* cit., pp. 248-249.

133. Friedrich von Gentz, *On the State of Europe before and after the French Revolution,* Londres, 1802, pp. 11-15. Lo escribió como respuesta a *L'État de la France à la fin de l'an VIII,* de Hauterive. Véase Isaac Nakhimovsky, «The 'Ignominious Fall of the European Commonwealth': Gentz, Hauterive, and the Debate of 1800», en *Trade and War: The Neutrality of Commerce in the Inter-State System,* ed. Koen Stapelbroek, Helsinki, University of Helsinki, 2011, pp. 212-228; y Carsten Holbraad, *The Concert of Europe: A Study in German and British International Theory 1815-1914,* Londres, Longman, 1970, pp. 18-19.

134. Friedrich von Gentz, *Fragments upon the Balance of Power in Europe* [1800], Londres, 1806, p. 61.

135. Gentz, *Fragments*..., cit., 69.

136. Citado en Holbraad, *The Concert of Europe...,* cit., pp. 17-18.

137. J. R. Seeley, «The United States of Europe», *Macmillan's Magazine* 23 (1871), pp. 436-448.

138. Jarrett, *The Congress of Vienna...,* cit., p. 177; y Ghervas, *Conquering Peace*..., cit., pp. 109-110, que señala que, además de su aversión a la monarquía «absoluta», los británicos estaban empeñados en el equilibrio de poder, «lo que requería un mínimo de desunión entre los Estados del continente», algo que efectivamente persistió hasta la Segunda Guerra Mundial.

139. Paul W. Schroeder, *The Transformation of European Politics 1763-1848,* Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 559.

140. Mazzini, «Holy Alliance...», cit., pp. 117-119.

141. Giuseppe Mazzini, «On Public Opinion and England's International Leadership» [1847], en *A Cosmopolitanism of Nations...,* cit., p. 201.

142. Jarrett, *The Congress of Vienna*..., cit., pp. 376-377.

143. Citado en Andreas Osiander, *The States System of Europe 1640-1990: Peacemaking and the Conditions of International Stability,* Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 248.

144. Kant, «On the Common Saying...», cit., p. 309.

145. Claude Henri de Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité et les moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale* [1814], ed. Alfred Pereire, introducción de Henri de Jouvenel, París, Les Presses Françaises, 1925, p. 10; y véase Richard Swedberg, «Saint-Simon's vision of a united Europe», *European Journal of Sociology* 35 (1994), pp. 145-169.

146. Saint-Simon, *De la réorganisation,* cit., p. 10.

147. Ibíd., p. 26.

148. Ibíd., pp. 57-58.

149. Holbraad, *The Concert of Europe,* cit., p. 62.

150. Ibíd., p. 21, n. 14.

151. «The Ideologues and Their Day», *The Speaker: The Liberal Review* 7 (1902), p. 223.

152. Heinrich von Treitschke, *Politics,* vol. 1, trad. al inglés Blanche Dugdale y Torben de Bille, Nueva York, Macmillan, 1916, pp. 271-272.

153. Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates,* Múnich, R. Oldenbourg, 1922, pp. 3-22.

154. Claus Offe, «Is There, or Can There Be, a 'European Society'?», en *Demokratien in Europa: Der Einfluss der europäischen Integration auf Institutionenwandel und neue Konturen des demokratischen Verfassungsstaates,* ed. Ines Katenhusen y Wolfram Lamping, Wiesbaden, Springer, 2003, pp. 71-89.

155. Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique,* París, Felix Alcan, 1938, pp. 124-138.

156. Véase Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996, que cree que que es «una categoría tan central y tan versátil del pensamiento y la práctica políticos y culturales contemporáneos que resulta difícil imaginar un mundo sin nacionalismo». Para una amplia visión general que argumenta que, en vez de ser la consecuencia de la reafirmación o la búsqueda de identidad, en realidad el nacionalismo fue una creación del Estado, o, como dice el autor, «el nacionalismo como modalidad de la política», véase John Breuilly, *Nationalism and the State,* Manchester, Manchester University Press, 1982.

157. Jürgen Habermas, «The European Nation-State: On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship», en *The Inclusion of Others*..., cit., p. 110.

158. Montesquieu, *De l'esprit des lois* (XXIX, 16-17), en *Œuvres complètes,* vol. 2, ed. Roger Caillois, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951, pp. 876-882; David Hume, «Of National Characters», en *Essays. Moral, Political, and Literary,* ed. Eugene F. Miller, Indianápolis, Liberty Fund, 1985, pp. 197-215.

159. Herder, *Outlines...,* cit., p. 288.

160. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy,* trad. al inglés William Rehg, Cambridge, MIT Press, 1998, p. 494.

161. Hans Kelsen, «Foundations of Democracy», *Ethics* 66 (1955), pp. 1-101. Por el contrario, la autocracia «es por su misma naturaleza una comunidad paternal. La relación hijo-padre es su categoría correspondiente».

162. Richard J. Evans, *The Pursuit of Power: Europe 1815-1914,* Londres, Penguin Books, 2017, pp. 28-29.

163. John Dunn, *Western Political Theory in the Face of the Future,* Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 55.

164. Thomas Hobbes, *Leviathan* [1651] (II, 18), ed. Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 127.

165. Para una defensa elocuente y apasionada del nacionalismo liberal, véase Yael Tamir, *Why Nationalism?,* Princeton, Princeton University Press, 2019.

166. Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity,* Cambridge, Harvard University Press, 1992; y Azar Gat con Alexander Jacobson, *Nations: The Long History of Political Ethnicity and Nationalism,* Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

167. Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations,* Oxford, Blackwell, 1989; y Anthony Smith, *Myths and Memories of the Nations,* Oxford, Oxford University Press, 2000.

168. Lo hacen muy elocuentemente Ernest Gellner, *Nations and Nationalism,* Oxford, Blackwell, 2006; y Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on Nationalism,* Nueva York, Verso, 1991.

169. Renan, «What is a Nation?», cit., pp. 261-262.

170. Gellner, *Nations and Nationalism,* cit., pp. 6-7.

171. Émile Durkheim, «Débat sur le nationalisme et le patriotisme», en *Textes* III: *Fonctions sociales et institutions,* París, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 180.

172. Platón, *La república*.

173. Henry Sumner Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas* [1861], Londres, Dent, 1917, pp. 82, 85.

174. Émile Durkheim, «Moral civique et patrie», 1909, en *Textes* III, cit., p. 224.

175. En David Wotton, ed., *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writings in Stuart England,* Londres, Penguin Books, 1986, p. 107.

176. John Stuart Mill, «The Subjugation of Women» [1869], en *On Liberty and Other Writings,* ed. Stefan Collini, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 130.

177. David A. Bell, *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680-1800,* Cambridge, Harvard University Press, 2001, pp. 51-54, aporta una brillante evocación del escenario y un análisis del discurso. Véase también Peter Campbell, «The Language of Patriotism in France, 1750-1770», *e-France* 1 (2007), p. 14; y Peter Campbell, «The Politics of Patriotism in France (1770-1788)», *French History* 24 (2010), pp. 550-575.

178. Véanse pp. 375-381.

179. Montesquieu, *De l'esprit des lois,* cit. (IV, 5), p. 267.

180. Oliver Goldsmith, *Letters from a Citizen of the World to his Friends in the East* [1762], Londres, Bungy, 1820, I, p. 19.

181. Citado en Biancamaria Fontana, «The Shaping of Modern Liberty: Commerce and Civilisation in the Writings of Benjamin Constant», *Annales Benjamin Constant* 5 (1985), pp. 2-15.

182. Charles Lemonnier, *Les États-Unis d'Europe,* París, Librairie de la Bibliothèque Démocratique, 1872, p. 165.

183. O lo que el historiador francés Claude Nicolet denomina patriotismo «jurídico»: véase *L'Idée républicaine en France: Essai d'histoire critique (1789-1924),* París, Gallimard, 1982.

184. Jürgen Habermas, «Citoyenneté et identité nationale», en *L'Europe au soir du siècle: Identité et démocratie,* ed. Jacques Lenoble y Nicole Dewandre, París, Éditions Esprit, 1992, p. 20.

185. Véanse pp. 36-40.

186. Michael Walzer, «Spheres of Affection», en Martha C. Nussbaum (con distintos entrevistados), *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism,* ed. Joshua Cohen, Boston, Beacon Press, 1996, p. 125. Para un análisis y una crítica de lo que Nussbaum denomina la «tradición» cosmopolita, que hace hincapié en lo que a su juicio es su aplicabilidad a los «desafíos del mundo actual» (antes de plantear una nueva reivindicación de su «enfoque basado en las capacidades»), véase Martha C. Nussbaum, *The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal,* Cambridge, Harvard University Press, 2019.

187. Es una alusión a los aclamados «círculos estoicos». Véase mi libro *The Enlightenment...,* cit., pp. 246-247.

188. Giuseppe Mazzini, «Nationality and Cosmopolitanism» [1847], en *Cosmopolitanism of Nations...,* cit., p. 58. *Ubi bene, ibi patria* es una parodia del lema *ubi libertas, ibi patria,* atribuido a James Otis y Benjamin Franklin.

189. Citado en Elie Kedourie, *Nationalism,* Londres, Hutchinson, 1960, p. 73.

190. Roger Scruton, *A Dictionary of Political Thought,* Houndmills, Palgrave-Macmillan, 2007, p. 146.

191. *The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Antoninus,* 6. 50. 58.

192. Mazzini, «Nationality and Cosmopolitanism», en *Cosmopolitanism of Nations*..., cit., p. 59.

193. Giuseppe Mazzini, «From a Revolutionary Alliance to the United States of Europe» [1850, en italiano], en *Cosmopolitanism of Nations...,* cit., p. 134. Cursivas en el original.

194. Denis Mack Smith, *Mazzini,* New Haven y Londres, Yale University Press, 1994, pp. 24 y 183.

195. Citado en H. S. Jones, «The Idea of the National in Victorian Political Thought», *European Journal of Political Theory* 5 (2006), pp. 12-21.

196. Nietzsche a Matilda van Meyerberg, citado en Julian Young, *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography,* Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 307; véase también Smith, *Mazzini,* cit., p. 215. Sobre la asociación de Mill con Mazzini, véase Marcella Pellegrino

Sutcliffe, *Victorian Radicals and Italian Democrats,* Woodbridge, Royal Historical Society and Boydell Press, 2015.

197. Citado en Stefano Recchia y Nadia Urbinati, «Introduction: Giuseppe Mazzini's International Political Thought», en *A Cosmopolitanism of Nations*..., cit., p. 1.

198. Alfred Zimmern, *Europe in Convalescence,* Londres, Mills and Boon, 1922, p. 38.

199. Smith, *Mazzini,* cit., p. 219; véase también Fabrizio De Donno, «The Gandhian Mazzini: Democratic Nationalism, Self-Rule, and Non-Violence», en *Giuseppe Mazzini and the Globalization of Democratic Nationalism 1830-1920,* ed. C. A. Bayly y Eugenio F. Biagini, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 375-398.

200. Citado en Smith, *Mazzini,* cit., p. 221.

201. Giuseppe Mazzini, *Thoughts upon Democracy in Europe (1846-1847): Un «manifesto» in inglese,* ed. Salvo Mastellone, Florencia, Centro editoriale toscano, 2001, p. 72.

202. Sobre el intento de Fichte de mezclar el nacionalismo con una especie de internacionalismo, véase Hans Kohn, «The Paradox of Fichte's Nationalism», *Journal of the History of Ideas* 10 (1949), pp. 319-343.

203. Citado en Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation,* ed. y trad. al inglés Gregory Moore, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. xxii.

204. Mazzini, «Nationality and Cosmopolitanism», en *A Cosmopolitanism of Nations...,* cit., p. 60. Cursivas en el original.

205. Giuseppe Mazzini, «Humanity and Country» [1839, en francés], en *A Cosmopolitanism of Nations...,* cit., p. 55.

206. Renan, «What is a Nation?», cit., p. 247.

207. J. R. Seeley, *Introduction to Political Science: Two Series of Lectures,* Londres, Macmillan, 1923, p. 88. Véase también Bell, *Reordering the World...,* cit., p. 279.

208. Mazzini, «Nationalism and Nationality», cit., pp. 62-63.

209. Pierre-Joseph Proudhon, *Du Principe fédératif et de la nécessité de reconstituer la parti de la révolution* [1863], en *Œuvres complètes de P.-J. Proudhon*, París, Librairie Marcel Rivière et Cie., 1959, p. 263. Sobre el punto de vista de Proudhon sobre Mazzini y la unificación italiana, «La Féderation et l'unité en Italie», en Proudhon, *Œuvres complètes,* pp. 79-202.

210. Para una crónica amplia, convincente y muy amena de las revoluciones, véase Mike Rapport, *1848: Year of Revolution,* Nueva York, Basic Books, 2008.

211. Citado en ibíd., p. 358.

212. Alexis de Tocqueville, *The Recollections of Alexis de Tocqueville* [1893], trad. al inglés Alexander Teixeira de Mattos, Nueva York, 1896, pp. 93-94.

213. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* [1886], ed. y trad. al inglés Rolf-Peter Horstmann y Judith Norman, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 132-133. Cursivas en el original.

214 Traducción del alemán de A. Sánchez Pascual *(N. del T.).*

215. Mazzini, «Humanity and Country», cit., p. 56. Cursivas en el original.

216. Duncan Bell y Casper Sylvest, «International Society in Victorian Political Thought: T. H. Green, Herbert Spencer and Henry Sidgwick», *Modern Intellectual History* 3 (2006), pp. 1-31.

217. Giuseppe Mazzini, *Statuto della «Giovine Europa»* [1843], en *Scritti editi ed inediti di Giuseppe Mazzini,* vol. 4, Imola, Cooperativa Tipografico-Editrice Paolo Galeati 1908, p. 12. Cursivas en el original. Para una crónica exhaustiva de *La Giovine Europa,* véase Franco della Peruta, *Mazzini e i rivoluzionari italiani: Il «partito d'azione» 1830-1845,* Milán, Feltrinelli, 1974, pp. 161-219.

218. Giuseppe Mazzini, *Aux patriotes suisses!* [1843], en *Scritti editi ed inediti*..., cit., p. 47. Cursivas en el original.

219. Mazzini, *Aux patriotes suisses!,* cit., pp. 35-37.

220. Renan, «What is a Nation?», cit., p. 262.

221. Mazzini, «Nationalism and Nationality», cit., p. 63.

222. Johann Gottfried von Herder, *Letters for the Advancement of Humanity (1793-1797),* en *Philosophical Writings,* ed. Michael N. Forster, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 378-379. Cursivas en el original.

223. Bluntschli, *The Theory of the State,* cit., p. 68. Cursivas en el original.

224. Giuseppe Mazzini, *D'una letteratura europea e altri saggi,* ed. Paolo Maria Sipala, Fasano, Schena, 1991, p. 67.

225. Bluntschli, *Theory of the State,* cit., p. 67.

226. Nietzsche, *Beyond Good and Evil,* cit., pp. 132, 148. Cursivas en el original.

227. Robert Gascoyne-Cecil, tercer marqués de Salisbury, *Essays of the Late Marquess of Salisbury,* Londres, Murray, 1905, pp. 184-185.

228. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power: Selections from the Notebooks of the 1880s,* ed. y trad. al inglés R. Kevin Hall y Michael A. Scarpitti, Nueva York, Penguin Books, 2017, pp. 421-422. Cursivas en el original [*La voluntad de poder,* trad. A. Froufe, Madrid, Edaf, 2000, § 743].

229 Traducción del alemán de A. Froufe *(N. del T.)*.

230. Friedrich Nietzsche, *Human All Too Human: A Book for Free Spirits,* trad. al inglés R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 174-175. Cursivas en el original.

231. Julien Benda, *Discours à la nation européenne,* París, Gallimard, 1933, pp. 118-120.

232. Julien Benda, *Entretiens: L'Avenir de l'esprit européen,* París, Institut International de Coopération Intellectuelle, 1934, pp. 64-66.

233. Benda, *Discours à la nation européenne,* cit., pp. 126-127. La mejor explicación del proyecto de Benda es Jan-Werner Müller, «Julien Benda's Anti-Passionate Europe», *European Journal of Political Theory* 5 (2006), pp. 125-137.

234. Charles Taylor, *Hegel,* Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 387-388.

235. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* trad. al inglés H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 288-289 (§ 268).

236. Véase Quentin Skinner, «The Sovereign State: A Genealogy», en *Sovereignty in Fragments: The Past, Present and Future of a Contested Concept,* eds. Hant Kalmo y Quentin Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 26-46.

237. Hobbes*, Leviathan* (II, 17), pp. 120-121.

238. Para una explicación devastadora de las ideas de Kant sobre el matrimonio y su posterior legado en los discursos contemporáneos sobre la sexualidad, véase Giulia Sissa, *Jealousy: A Forbidden Passion,* Cambridge, Polity, 2018, pp. 112-117.

239. Hegel, *Elements...,* cit., p. 105 (§ 75); y sobre el matrimonio como «la relación ética más cercana», pp. 200-201 (§ 162).

240. Hegel, *Elements...,* cit., pp. 277-278 (§ 258). Cursivas en el original.

241. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of Mind,* trad. al inglés William Wallace y A. V. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 256 (§ 522): «la familia solo es una única persona».

242. Véase John Dunn, «The Contemporary Political Significance of John Locke's Conception of Civil Society», en *Civil Society: History and Possibilities,* ed. Sudipta Kaviraj y Sunil Khilnani, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 39-57.

243. Hegel, *Elements*..., cit., p. 220 (§182).

244. Ibíd., pp. 263-264 (§ 238-240).

245. Ibíd., p. 233 (§ 199).

246. Ibíd., p. 222 (§ 185).

247. Ibíd., p. 375 (§ 349). Cursivas en el original.

248. Ibíd., pp. 367, 368 (§ 331, 335). Cursivas en el original.

249. Ibíd., p. 277 (§ 258).

250. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History,* trad. al inglés J. Sibree, Nueva York, Dover Publications, 1959, p. 250.

251. Hegel, *Elements...*, cit., pp. 366-367 (§ 331).

252. Ibíd., pp. 366-367 (§ 331).

253. Ibíd., p. 368 (§ 333).

254. Ibíd., p. 368 (§ 333).

255. Citado en Pierre Hassner, *La Revanche des passions: Métamorphoses de la violence et crises du politique,* París, Fayard, 2015, p. 150.

256. Hegel, *Elements...,* cit., pp. 366-367 (§ 331). Cursivas en el original.

257. Ibíd., p. 362 (§ 324, Addenda G). Véase Jens Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 210-218.

258. Ibíd., p. 360 (§ 324).

259. Ibíd., p. 361 (§ 324). Sobre China, véase mi libro *The Enlightenment...,* cit., pp. 235-246.

260. Hegel, *Elements...,* cit., p. 371 (§ 339).

261. Ibíd., p. 45 (§ 393).

262. Hegel, *Philosophy of Mind,* cit., p. 47 (§ 394).

263. Ibíd., p. 47 (§ 394).

264. Hegel, *Elements...,* cit., p. 319 (§ 279). Cursivas en el original.

265. Desiderius Erasmus, *The Education of a Christian Prince* [1516], trad. al inglés Lester K. Born, Nueva York, Octagon Books, 1963, p. 255. Gracias a Giulia Sissa por esta referencia.

266. Heinrich Heine, *The Romantic School and Other Essays,* ed. Jost Hermand y Robert C. Holub, Nueva York, Continuum, 2002, p. 51.

267. Véase Jan-Werner Müller, *Constitutional Patriotism,* Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 82.

268. Hegel, *The Philosophy of History,* cit., p. 341.

269. Ibíd., p. 417.

270. Hegel, *Philosophy of Mind,* cit., p. 51 (§ 394).

271. Treitschke, *Politics*, cit., vol. 1, pp. 232-233.

272. Friedrich Naumann, *Central-Europe [Mitteleuropa],* trad. al inglés Christabel M. Meredith, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1917, p. 41. Sobre Naumann, véanse pp. 269-271.

273. Tomáš Garrigue Masaryk, *The New Europe (The Slav Standpoint),* Lewisburg, Bucknell University Press, 1972, pp. 26, 28. Gracias a Roey Reichert por esta referencia.

274. Treitschke, *Politics,* cit., vol. 2, p. 588.

275. Ibíd., vol.1, p. 65, y vol. 2, p. 599.

276. Ibíd., vol. 2, p. 599.

277. Ibíd., vol. 1, p. 68.

278. Émile Durkheim, *«L'Allemagne au dessus de tout»: La Mentalité allemande et la guerre,* París, Armand Colin, 1915, pp. 3-4. El título es una alusión al himno *Deutschland über alles,* que, aunque Durkheim lo interpreta como sintomático de la cultura de belicosidad nacionalista que él denuncia, en realidad fue escrito en 1841 en nombre de los nacionalistas liberales en favor de una Alemania unida. Sobre el lugar de este panfleto entre los demás escritos de Durkheim, véase Frédéric Ramel, «Durkheim au-delà des circonstances: Retour sur *L'Allemagne au-dessus de tout. La mentalité allemande et la guerre*», *Revue française de sociologie* 45 (2004), pp. 739-751.

279. Durkheim, «L'Allemagne...», cit., pp. 3-4. Cursivas en el original.

280. Ibíd., pp. 30-31.

281. Ibíd., p. 34.

282. Ibíd., p. 57.

283. Ibíd., p. 40.

3
LA CARRERA POR EL MUNDO

I

Las afirmaciones de que el Congreso de Viena trajo consigo un siglo de paz que no se rompió hasta la Primera Guerra Mundial son, en muchos aspectos, ilusorias. El «Siglo de Viena», como ha sido llamado, estuvo salpicado por más de cuarenta guerras internas, por no hablar de otras tantas insurrecciones, revoluciones y desórdenes civiles que afectaron a distintas «grandes potencias». Sin embargo, es cierto que la mayoría de ellas fueron, o bien levantamientos en busca de la soberanía nacional, como las Guerras de Independencia italiana y griega, o bien conflictos internos y guerras civiles, como las Guerras Carlistas en España, entre 1833 y 1876, o las grandes revoluciones democráticas y liberales que recorrieron Europa entre 1848 y 1851.

El conflicto entre Estados más largo y sangriento del siglo, la Guerra de Crimea (1853-1856), aunque involucró a dos grandes potencias europeas (Francia y Gran Bretaña —y a un país pequeño, el Reino de Cerdeña), no fue un conflicto entre ellas, sino más bien un intento conjunto de impedir que Rusia absorbiera el Imperio Otomano. Incluso el conflicto con importantes repercusiones a largo plazo que se libró en Europa occidental, la Guerra Franco-Prusiana de 1870-1871, no aspiraba a la aniquilación ni la absorción de ningún Estado. Y desde luego, ninguno de esos conflictos podía compararse con la magnitud ni la fuerza destructiva de las guerras napoleónicas ni con los estragos de la Guerra de los Treinta Años. Es verdad, el «Siglo de Viena» fue lo bastante pacífico como para que en 1888 el jurista, sociólogo y antropólogo liberal Henry Sumner Maine pudiera

hacer la siguiente reflexión: «Da la sensación de que la guerra es tan antigua como la humanidad, pero la paz es un invento moderno»[284].

Sin embargo, ese invento moderno según Maine había llegado, por lo menos en parte, a expensas de otros. A partir de 1815, las guerras internas a gran escala entre los distintos Estados europeos se habían visto cada vez más mitigadas, aunque sin llegar a desaparecer del todo, por la búsqueda de una expansión imperial en ultramar. Ya en 1814, Saint-Simon había aconsejado a su futura «sociedad federativa» que «la forma más segura de mantener la paz» sería que Europa actuara «incesantemente más allá de sus fronteras», y así «poblar el globo con la raza europea, que es superior a todas las demás razas de la humanidad»[285]. Durante las últimas décadas del siglo XIX, daba la sensación de que, incluso sin la ayuda del parlamento europeo de Saint-Simon, las principales naciones europeas se habían tomado demasiado en serio su mensaje. De hecho, como comentaba astutamente Hegel, las naciones, «a consecuencia de un largo periodo de paz interna», tenían más probabilidades de «buscar y crear una ocasión *[Stoff]* para actuar fuera de sus fronteras»[286], tanto es así que en realidad el mantenimiento de la paz tal vez iba a depender justamente de alguna acción externa. «Desde hace diez años», observaba en 1874 Paul Leroy-Beaulieu, un economista político muy influyente, «la colonización se ha convertido en el requisito para la paz en Europa. […] Ha apaciguado el deseo de conquista y la inquietud de los pueblos: con los ojos puestos en la enorme presa que hay a lo lejos, se olvidan los mezquinos litigios de vecindad»[287]. Como señalaba el jurista alemán Carl Schmitt (sobre el que volveremos más adelante), por lo menos desde 1815 «la colonia era la base del derecho internacional europeo que existía hasta ese momento». Y argumentaba que la existencia de sus colonias fue lo único que permitió sobrevivir a Francia, que había sido «totalmente derrotada» en dos ocasiones —una en 1815 y otra en 1870— a lo largo del siglo. Fueron las colonias las que evitaron que las «sangrientas guerras de esta era» llegaran a ser «totales en el sentido de una pugna por la supervivencia final, dado que los defensores de ese derecho internacional tenían a su disposición espacio libre suficiente en las

colonias para privar de auténtica gravedad existencial a sus confrontaciones mutuas en Europa»[288].

No obstante, además de un intento de establecer un terreno de conflicto para los europeos fuera de Europa, en aquella nueva sed de expansión en ultramar intervenían otros factores. El nuevo Estado-nación, como había dicho Mazzini, había hecho posible la creación de una nueva forma de universalismo más global de lo que había sido posible hasta entonces en virtud del concepto más anticuado de «patriotismo», un universalismo que ahora parecía poseído por un deseo aparentemente insaciable de expandirse más allá de los límites establecidos por las etnias anteriores[289]. Era algo que podía seguir dividiendo a los europeos, pero al mismo tiempo circunscribía convenientemente sus instintos más rapaces a los territorios de más allá de los confines de Europa. Sin embargo, también podría servir para unirlos. En 1926, Richard Coudenhove-Kalergi argumentaba que las colonias de ultramar constituían una parte vital de lo que él denominaba el «complejo de poder» de los Estados que debían formar parte de su «Paneuropa». (Aparentemente, Coudenhove-Kalergi medía el poder en función del tamaño de la población y de la extensión territorial.) «A fin de estimar correctamente las posibilidades de Paneuropa», argumentaba, «también hay que tener en cuenta sus colonias». Él creía que era posible «abrir África, el jardín de Europa», siempre y cuando las potencias europeas simplemente «cooperaran en el continente, en vez de trasladarle su rivalidad, su desunión y sus divisiones». Coudenhove-Kalergi concluía que, en ese caso, África «podía compensar a Europa por la pérdida de América»[290]. Y entonces esa *Eurafrique,* como posteriormente la denominó, podría aportar riqueza a las naciones europeas por el procedimiento de desarrollar grandes zonas de tierras cultivables, en su mayoría infrautilizadas, así como beneficios a los propios africanos por el procedimiento de que las potencias europeas se comprometieran con unas políticas de desarrollo y de atención sanitaria. Algo de aquella visión sobrevivió incluso después de que desaparecieran casi todas las posesiones europeas de ultramar. El Tratado de Roma de 1957 —el documento fundacional de la Comunidad Económica Europea— extendía el acceso al mercado único europeo a la «Asociación de Países y Territorios de Ultramar» de Bélgica, Francia, Italia y Países Bajos, con la

intención declarada, más o menos en consonancia con la nueva versión económica de la «misión civilizadora», de «fomentar los intereses y la prosperidad de los habitantes de dichos países y territorios de manera que puedan alcanzar el desarrollo económico, social y cultural que esperan» —lo que, bonita ironía, significaba que a todos los efectos casi el 90 por ciento del espacio territorial del nuevo mercado único se encontraba fuera de las fronteras de Europa[291]. De hecho, cierta versión de *Eurafrique* sobrevivió, sobre todo en Francia, hasta que el proceso de descolonización de la década de 1960 escindió definitivamente, por lo menos en lo político, a los Estados africanos de sus antiguos señores europeos[292]. Sin embargo, a pesar de la manera un tanto desconsiderada que tenía Coudenhove-Kalergi de referirse a África como el «jardín de Europa», aquel proceso no era ni mucho menos exclusivamente un medio cínico de conservar lo que quedaba de los imperios europeos en un mundo que para entonces se estaba descolonizando rápidamente. Era una manera de dar una nueva imagen y de reestructurar la relación entre Europa y África para incorporar a Europa las colonias africanas en calidad de lo que los franceses siempre habían dicho que eran: partes de Francia, y por consiguiente ahora de Europa, en ultramar. Por esa razón, Léopold Senghor, que posteriormente llegó a ser el primer presidente de Senegal tras la independencia, inicialmente apoyó la idea de *Eurafrique* como medio de extender la democracia social a África a través de nuevas modalidades de «reciprocidad cultural»[293].

A juicio de Coudenhove-Kalergi, únicamente el Imperio Británico —el más grande, geográficamente más disperso, administrativa y étnicamente más diverso de todos los imperios europeos— se interponía en el camino de su grandiosa concepción de una transformación transcontinental. Sin embargo, Coudenhove-Kalergi estaba convencido de que tenía la solución a ese problema, aunque esa solución «podría sonrojar a cualquiera menos a nuestro autor», un «propagandista projaponés», como le calificaba despectivamente H. G. Wells en 1940 al comentar su propuesta[294]. Según el plan de Coudenhove-Kalergi, era preciso permitir que India y los dominios británicos siguieran su propio camino. Canadá debía pasar a formar parte de «Pan-América», igual que Australia y Nueva Zelanda, dado que, por su lengua, su cultura y sus intereses tenían una relación más estrecha con

Estados Unidos de América que con los Estados de Europa continental». Una vez desmembrada de esa forma la «Mancomunidad de Naciones» británica, una Europa unida en el continente y en ultramar sería capaz de «convertirse en uno de los grupo de poder más fuertes, y tal vez en el más fuerte, de la tierra». Al «unificar su organización y al abrir racionalmente su imperio colonial africano», Europa estaría en condiciones de «producir todos los alimentos que necesita, y por consiguiente de hacerse independiente en el sentido material»[295]. Coudenhove-Kalergi también contemplaba la posibilidad de que algún día Egipto y Sudáfrica pudieran incorporarse a la «Liga Europea» para formar una cosa llamada el «imperio mundial europeo-africano». Sin duda había algo de verdad en el comentario sarcástico que hizo Lenin en 1915 —aunque no era precisamente eso lo que tenía en mente— cuando dijo que «los Estados Unidos de Europa, bajo el capitalismo, equivalen a un acuerdo sobre el reparto de las colonias»[296].

La suposición de que los Estados que compondrían la futura Europa unida podrían no solo aferrarse a sus colonias, sino que dichas colonias podrían incluso convertirse en una fuente de crecimiento potencial para cualquier forma que pudiera asumir la nueva federación o confederación, subsistió hasta bien entrada la década de 1940. En una fecha tan tardía como 1945, cuando el antiguo imperio colonial británico parecía decididamente encaminado, por lo menos para la izquierda, a la extinción, Ernest Bevin, ministro de Asuntos Exteriores británico y político del Partido Laborista, temeroso, como tantos otros, de un posible desenlace donde la Unión Soviética pasara a ser una nueva «gran potencia», aún era capaz de hablar de la necesidad de que Gran Bretaña «movilizara los recursos de África para apoyar una Unión de Europa occidental […] a fin de formar un bloque que, tanto por su población como por su capacidad productiva, pudiera estar en igualdad con los bloques del continente americano y de la Unión Soviética»[297]. Por supuesto, Gran Bretaña no participaría de dicha unión; pero esta serviría para proteger al país y a su imperio de cualquier nueva amenaza procedente del continente europeo.

Por supuesto, la convicción de que la expansión imperial era al mismo tiempo fruto de, y condición necesaria para, el desarrollo económico y cultural de Europa no era ni mucho menos algo nuevo. «No hay que

titubear», escribía John Stuart Mill (que había sido la principal fuente de inspiración de Leroy-Beaulieau) en 1848, «a la hora de afirmar que la Colonización, en el actual estado del mundo, es el mejor negocio al que puede dedicarse el capital de un país viejo y rico»[298]. Mill estaba comentando un proceso que ya estaba en marcha. A finales de la década de 1860, la nueva Europa que había surgido del Congreso de Viena ya se había transformado en una coalición de Estados nacionalistas expansionistas, o potencialmente expansionistas, cada vez más dependientes de unas formas de gobierno vagamente democráticas liberales, por muy a regañadientes que las toleraran sus élites gobernantes. «La colonización a gran escala», escribía en 1871 Ernest Renan, un acérrimo liberal, aunque a menudo muy crítico, «es una necesidad política absolutamente de primer orden. Una nación que no coloniza queda irrevocablemente reducida al socialismo, a la guerra de los ricos contra los pobres»[299].

Y el ritmo de expansión era prodigioso. Se ha estimado que en 1500 las futuras potencias imperiales de Europa —España, Portugal, Francia, Gran Bretaña y Holanda— ocupaban o controlaban de una forma u otra aproximadamente el 10 por ciento de la tierra firme del planeta. A lo largo de los dos siglos siguientes, ese porcentaje probablemente se había duplicado, de modo que en 1800 las principales potencias occidentales —Gran Bretaña, Francia, Alemania, Austria, Rusia y Estados Unidos—, más lo que aún quedaba de los dominios de ultramar de España y Portugal, ya ocupaban o controlaban entre todas aproximadamente el 35 por ciento. Sin embargo, en 1878 ya se habían hecho con el 67 por ciento. Aun reconociendo que todas estas cifras solo pueden ser aproximadas, que «controlar» puede interpretarse de muchas formas, y que el ritmo de expansión no era ni mucho menos constante ni carecía de obstáculos, a pesar de todo se trata de una tasa de crecimiento extraordinaria[300]. «El espíritu europeo», escribía Johann Caspar Bluntschli en 1895, «ya está poniendo la mirada en el globo, y la raza aria se siente llamada a ordenar el mundo»[301]. Menos de una década después, cuando todos los grandes imperios europeos ya habían empezado a devorarse entre sí, la cifra se aproximaba más al 84 por ciento. «*E is for Empire*…» [«La I es por Imperio…»] escribía la «señora de Ernest Ames» en su texto didáctico para

párvulos imperialistas, *ABC for Baby Patriots* («El ABC de los pequeños patriotas») en 1898:

> Donde nunca se pone el sol
> Cuanto más lo ensanchamos
> Más grande se hace.

Evidentemente, un imperio aportaba (o por lo menos casi todos los que se beneficiaban de él así lo creían) una parte de los inmensos recursos que alimentaron la Revolución Industrial de la segunda mitad del siglo XIX. Como observó en una ocasión Jules Ferry, primer ministro de Francia (y uno de los más influyentes y ruidosos defensores de un nuevo imperio francés de ultramar), «la política colonial es hija de la política industrial»[302]. También se creía que un imperio ofrecía, a las personas con la audacia suficiente para aprovecharla, una oportunidad de demostrar su valía de una forma que la propia Europa parecía negarles. Nietzsche tenía una visión parecida, aunque más sardónica, de los beneficios que los europeos supuestamente iban a obtener expandiéndose por ultramar —o por lo menos emigrando. En 1881 escribía:

> A lo lejos, entre los quehaceres de los pululantes trenes de colonizadores se constatará cuánta razón y rectitud, cuánta sana desconfianza ha incorporado la madre Europa a sus hijos —estos hijos que ya no podían soportar a la anciana madre atontada y corrían el peligro de volverse tan cascarrabias, irritables y entregados a los placeres como ella.

Únicamente más allá de los confines de Europa podían volver a florecer las auténticas virtudes de Europa. (Nietzsche también esperaba que, para compensar la pérdida de una parte sustancial de su población por ese procedimiento, Europa importara a «numerosos chinos», que traerían consigo «los estilos de vida y de pensamiento adecuados para las industriosas hormigas […] y algo de la actitud apacible y contemplativa de los asiáticos, así como —lo más necesario— de *perseverancia* asiática»[303].)

II

No obstante, desde un punto de vista histórico, la obsesión decimonónica por la colonización, nueva o renovada, no era evidente ni mucho menos. La

Guerra de los Siete Años (1756-1763), que se libró en unos escenarios tan diversos como Pomerania (a orillas del Báltico) y Puducherry (India), privó a Francia de la mayoría de sus posesiones de ultramar, y convirtió a Gran Bretaña en la principal potencia imperial de Europa, también precipitó la Guerra de Independencia de Estados Unidos, un conflicto que, cuando comenzó (y por supuesto cuando terminó), ya había convencido a muchos, entre ellos a Adam Smith, de que en la economía mundial, interconectada y «globalizada», los imperios coloniales eran cosa del pasado. Tarde o temprano, toda población colonizadora aspiraría a la independencia, y arrastraría a su madre patria, emocional y políticamente incapaz de dejarla marchar pacíficamente, a una guerra civil costosa e inevitablemente inútil. Los colonizadores, como señalaba irónicamente Smith, siempre serían más rentables como «hermanos» —y como socios comerciales bien dispuestos — de lo que nunca llegarían a ser como súbditos. A largo plazo, el «comercio» —que no significaba simplemente el comercio internacional, sino la cultura de las interacciones pacíficas y cooperativas entre las naciones que lo hicieran posible, y que, como acertadamente pensaba Montesquieu, «suaviza y pule las bárbaras costumbres que vemos todos los días»— acabaría por reemplazar a las conquistas, y las asociaciones comerciales entre pueblos libres sustituirían a los imperios[304].

Después de la independencia definitiva de todos los asentamientos coloniales de las Américas (con la única excepción parcial de Canadá), muchos tenían la sensación de que la era de los imperios ya había terminado de verdad y para siempre. Lo que antaño se perseguía por medio de las conquistas ahora se conseguiría, pacíficamente y en beneficio de todos, a través del comercio. Y si la Guerra de Independencia de Estados Unidos no había bastado para convencer a los europeos de que el imperio era una modalidad arcaica y viciada de asociación humana, el intento de Napoleón de crear un imperio en la mismísima Europa sin duda sí lo había logrado. No era tanto que la transición moderna de la guerra al comercio, como argumentaba Benjamin Constant en 1813, hubiera «hecho moderados a los hombres», como afirmaba Montesquieu, sino que, al modificar la forma en que se adquirían los bienes, había cambiado la propia naturaleza de los bienes que se deseaban. En la antigüedad los hombres buscaban la gloria y

despreciaban el lujo. Ahora las posturas se habían invertido. En el mundo antiguo, el jefe tribal no tenía más que señalar la región del mundo que deseaba conquistar y sus guerreros le seguían incondicionalmente. El objetivo carecía de importancia. La conquista, del tipo que fuera, y por cualquier supuesto motivo, inevitablemente traía consigo la gloria, y la gloria era el bien social preeminente. En el mundo moderno, calculador, y más preocupado por proteger los intereses individuales que los colectivos, en general la gloria había pasado a tener una importancia secundaria. La única respuesta que un pueblo moderno podía dar a un líder que les instara a seguirle y a conquistar el mundo, afirmaba Constant, sería «responder con una sola voz: "No tenemos ningún deseo de conquistar el mundo"»[305]. Constant fue uno de los primeros en darse cuenta de que la Europa moderna, pese a no ser del todo una Europa democrática, dependía en un grado sin precedentes de una nueva fuerza política: la «opinión pública». En el pasado monárquico preliberal, aún se podía obligar a los hombres a combatir, o pagarles para que lo hicieran, pero un conquistador moderno nunca sería capaz de movilizar lo que para Constant era la fuente del poder político duradero en el mundo moderno, sin cuyo apoyo, como él había constatado, ninguna sociedad futura y posrevolucionaria podía abrigar esperanzas de sobrevivir mucho tiempo. No era posible convencer a un gobierno representativo —aunque todavía no fuera una «democracia»— de que actuara en contra de sus propios intereses. «La fuerza que necesita un pueblo para mantener sojuzgados a todos los demás», decía Constant, pensando sobre todo en Napoleón,

> es hoy, más que nunca, un privilegio que no puede durar. La nación que aspirara a tal imperio se pondría a sí misma en una posición más peligrosa que la más débil de las tribus. Se convertiría en el objeto del horror universal. Toda opinión, todo deseo, todo odio acabaría amenazándolo, y tarde o temprano esos odios, esas opiniones, y esos deseos explotarían y lo sepultarían[306].

Para Constant, los imperios como el que Napoleón esperaba poder crear en Europa eran meros anacronismos abocados a marchitarse bajo la violenta luz de los cálculos interesados concentrados. Decía que Napoleón había intentado «hacer que Europa diera marcha atrás». Pero Constant confiaba en que, a menos que una nueva raza de bárbaros se presentara repentinamente a las puertas de Europa, ya resultaba imposible revertir el

progreso hacia un futuro más civilizado y racional, más «liberal». Por consiguiente, el viejo imperialismo del que Napoleón había sido la postrera manifestación podía relegarse tranquilamente a una era anterior de la historia de la humanidad.

Sin embargo, aquellas brillantes esperanzas de un nuevo mundo posimperial, pacífico y utilitarista resultaron ser efímeras. Porque si el Estado-nación fue el responsable en última instancia de la ruina de un tipo de proyecto imperial, también lo fue de crear otro tipo, aún más grandioso y más extenso. Los imperios europeos de los siglos XIX y XX, tan diferentes de sus predecesores de la Modernidad, no fueron una negación del impulso de construcción nacional, sino su expresión. Pocos se habían dado cuenta más claramente de ello, y asistido más directamente a sus nefastas consecuencias, ni escrito sobre estas con tanta lucidez, como el gran poeta, músico, pintor y reformador cultural bengalí Rabindranath Tagore. En 1917 Tagore escribía que durante siglos la India había sido invadida por hordas de mogoles y patanes[307]. Los indios los denominaban «razas humanas» a las que «amaban y odiaban […] dependiendo de las circunstancias». Sin embargo, con la llegada de la «Nación Británica», los indios se habían visto obligados a tratar «no con reyes, ni con razas humanas, sino con una nación —nosotros, que no somos ninguna nación». Y ese «ser abstracto», esa «espantosa abstracción del hombre organizador», del Estado-nación, había obliterado totalmente a los indios. Tagore preguntaba: «¿Acaso no han visto ustedes que desde el comienzo de la existencia de la Nación lo más aterrador ha sido justamente el duende aterrador por el que el mundo entero se ha puesto a temblar?»[308].

Efectivamente, cabía la posibilidad de que el hombre moderno, como esperaba Constant, no tuviera deseos de conquistar el mundo si le pidieran que él mismo participara en la conquista, pero no tenía mucho que objetar a los beneficios que podían traer las conquistas y la expansión imperial. De esa forma, el imperio se convirtió en una fuente de cohesión nacional, o en lo que el temible lord Nathaniel Curzon, virrey de la India, denominaba en 1898 «más y más la fe de una nación»[309]. En aquel novedoso cálculo nacionalista, cuanto mayor fuera la porción de este planeta que uno lograra arrebatarle a quienes, en palabras del novelista Joseph Conrad, «poseen una

tez diferente a la nuestra o una nariz ligeramente más aplastada que nosotros», más grande se hacía uno.

«*C is for Colonies…*» [«La C es por Colonias…»], informaba la señora de Ames a sus pequeñines patriotas:

> Con razón presumimos
> De que de todas las grandes naciones
> Gran Bretaña es la que más tiene.

Aparentemente, el nuevo imperialismo decimonónico había aportado cierto grado de paz al continente europeo; indudablemente había aportado inmensas riquezas a quienes se beneficiaron de él; y había permitido, por lo menos en apariencia, que los europeos perfeccionaran las «virtudes europeas» de Nietzsche en un clima que la «aburrida vieja dama» ya no era capaz de ofrecer. Pero eso no era todo. La expansión era además un medio de adquirir estatus político dentro de la propia Europa. En 1830, a raíz de que el gobernante argelino Husayn Dey agrediera al cónsul francés, Pierre Deval, con un matamoscas, los franceses ocuparon la Regencia de Argel, a la sazón un Estado vasallo del Imperio Otomano. En aquel momento pocos dudaron de que el entusiasmo por la invasión no obedecía tanto a la humillación infligida a un anónimo diplomático francés, sino más bien a un intento de restablecer una imagen de Francia aún empañada por la derrota de Napoleón. Más de una década después, en 1841, cuando, a pesar de los incesantes combates, Francia todavía seguía controlando tan solo las regiones costeras, Alexis de Tocqueville advertía de que, costara lo que costara, Francia no podía permitirse el lujo de abandonar su nueva colonia. La conquista de Argelia se había convertido en «la mayor empresa de este país», y en caso de que se viera obligada a renunciar a ella, Francia «a ojos del mundo parecería estar rindiéndose a su propia impotencia y sucumbiendo a su falta de coraje», algo que tendría desastrosas consecuencias «en unos tiempos como los nuestros, cuando Francia parece estar pasando a segunda fila y parece resignada a permitir que el control de los asuntos de Europa pase a otras manos»[310]. Aunque Tocqueville admitía que «nunca lograremos hacer todas las grandes cosas que nos proponíamos hacer en Argelia», renunciar a la lucha solo podía significar «a ojos del

mundo […] una cierta declaración de la decadencia [de Francia]». Y una derrota en Argelia no solo habría amenazado su posición aún precaria como una de las grandes potencias de Europa. Una Francia en decadencia no tenía demasiadas esperanzas de resistir durante mucho tiempo la resaca revolucionaria que amenazaba constantemente con hacer trizas la nueva constitución, como efectivamente sucedió tan solo siete años después.

El embajador de Francia en Berlín, Charles de Saint-Vallier, se hacía eco de ese mismo sentimiento y de ese mismo temor a una posible humillación internacional. El 26 de enero de 1881, el embajador escribió al Gobierno de París instándole a hacerse de inmediato con el control de Túnez, que había sido cedido a Francia en virtud de la Conferencia de Berlín de 1878, y añadiendo: «Si damos un solo indicio más de debilidad, lograremos relegarnos al nivel de España»[311]. La conquista de Túnez empezó tres meses después, el 28 de abril.

Y Francia tampoco era la única que creía que la posición de una nación dentro de Europa dependía en gran medida de su capacidad de mantener un imperio en ultramar. Para Gran Bretaña en particular, la capacidad de conservar y expandirse había pasado a ser, a partir de mediados del siglo XIX, el único tipo de prestigio internacional que importaba, y de hecho el único tipo de prestigio que ahora parecía estar al alcance de la mano. «Mientras gobernemos India», escribía lord Curzon, «somos la mayor potencia del mundo. Si la perdemos, caeremos de inmediato a la categoría de una potencia de tercera clase».

Esa convicción de que, para ser grande, una nación tenía que ser imperial, fue lo que persuadió a Francia en 1852 y a Alemania en 1871 a volver a declararse de nuevo «imperios». Y también dio lugar a que los sultanes otomanos rescataran el título de «Kayser i Rum» (César de Roma), asumido por primera vez por Mehmet II, conquistador de Constantinopla en 1453; y a que el Japón de la era Meiji, después de apoderarse de Taiwán en 1895 y de Corea en 1910, se reinventara como un imperio al estilo europeo, con un emperador casi sagrado. Incluso Estados Unidos, a pesar de la actitud generalmente hostil a los imperios que mantenía la mayoría de estadounidenses, intentó improvisar algo parecido a un imperio de ultramar

—aunque muy pocos llegaron a llamarlo así— en el Caribe y el Pacífico durante la década de 1890.

Incluso España, la primera gran potencia imperial de ultramar, que a finales del siglo XIX había quedado reducida a una de las naciones más pobres del continente, y a la que tan solo le quedaba un puñado de posesiones de ultramar, podía hacer por lo menos algún gesto retórico a lo que, a juicio de mucha gente, había sido su glorioso pasado colonial. En un conferencia que pronunció en el Ateneo de Madrid el 6 de noviembre de 1882, Antonio Cánovas del Castillo, a la sazón presidente del Gobierno español, hablando en nombre de «la honra, no extinta aún que heredamos de nuestros padres», recordaba a los españoles que «mándanos el deber nuestro, visiblemente, que entremos en el número de las naciones expansivas, absorbentes, que sobre sí han tomado el empeño de llevar a término la ardua empresa de civilizar el mundo entero»[312]. Y como lamentaba amargamente Schmitt en 1939, la causa de «su verdadero desprestigio y de su descalificación como potencia europea» había sido precisamente la exclusión de Alemania «de la posesión de colonias extraeuropeas a partir de 1919»[313].

La asociación del imperio con el estatus de gran potencia sobrevivió incluso a la Primera y Segunda Guerras Mundiales. En una fecha tan tardía como 1945, al día siguiente de la rendición de Alemania, Charles de Gaulle todavía era capaz de insistir, en medio del solar al que había quedado reducida la IV República Francesa, que, para el nuevo Estado francés, una de las necesidades más urgentes tenía que ser la recuperación de «nuestra Indochina»; dado que, según él, «[e]s en unión con los territorios de ultramar como Francia es una gran potencia; sin esos territorios, ya no seguiría siéndolo»[314]. Hasta la década de 1950, como muy pronto, los líderes europeos no quisieron reconocer a regañadientes la fuerza de los argumentos de dos generaciones de críticos —desde Victor Riquetti, marqués de Mirabeau, Diderot, el abad Guillaume-Thomas Raynal, Adam Smith y Benjamin Constant, hasta el gran economista austriaco Joseph Schumpeter en 1918— que afirmaban, en palabras de Schumpeter, que «el imperialismo […] pertenece a ese gran grupo de rasgos que subsisten de

una era anterior. […] En otras palabras, es un elemento que proviene de las condiciones de vida no del presente sino del pasado»[315].

III

Sin embargo, no eran solo el prestigio político y la riqueza de una nación lo que supuestamente engrandecía la adquisición de un imperio de ultramar. Además, se consideraba algo intrínseco a la identidad colectiva de la propia Europa. La capacidad de crear un imperio no era simplemente la demostración de un gran poderío. Era un rasgo distintivo de ese concepto turbio, cambiante, pero siempre fundamental denominado «civilización». No en vano los romanos, que, más que ningún otro pueblo de la antigüedad, definieron la identidad cultural, política y, tal vez lo más importante de todo, jurídica del continente, fueron el pueblo imperial por excelencia. «Los pueblos salvajes y bárbaros emigran», comentaba lacónicamente Leroy-Beaulieu, «solo los pueblos civilizados colonizan». Es cierto que los europeos no eran ni mucho menos los únicos imperialistas del mundo; ni siquiera habían sido los primeros (existía un consenso generalizado en que ese honor le correspondía a los pueblos de Asia). Pero a mediados del siglo XIX ya resultaba evidente que eran con diferencia los que más éxitos habían cosechado. Como hemos visto, la expansión era, a juicio de Hegel, un rasgo determinante del continente, no debido a una propiedad innata de la geografía (aunque, según él, sí había influido el hecho de que Europa estuviera ubicada en la «zona templada; o mejor dicho, en su mitad septentrional», que es el «verdadero teatro de la Historia»[316]), sino porque solo los europeos habían desarrollado plenamente lo que él denominaba «la realización formal de la Idea en general del Estado […] que, aunque es algo inherente a todos los pueblos, como las tribus, los clanes familiares o las masas […] únicamente en Europa el Estado exterioriza el desarrollo y la realización de la libertad por medio de unas instituciones racionales»[317]. Es ese desarrollo lo que «faculta a las naciones civilizadas a considerar y a tratar como bárbaras a otras naciones que son menos avanzadas que ellas en los momentos sustanciales del Estado»; y eso sucede porque —y para Hegel

esa era la cuestión crucial— «su independencia es meramente formal»[318]. Ello le confería a Europa una especial capacidad para el imperialismo, para llevar el Espíritu Mundial a aquellos pueblos, los africanos, los nativos americanos, y similares, cuya «cultura es puramente nacional», y para Hegel eso quería decir que carecían de las capacidades requeridas para crear un Estado, unas capacidades que sí poseían los pueblos civilizados del mundo. «La fuerza expansiva de un pueblo», escribía Leroy-Beaulieu en su estado de ánimo más hegeliano, «es el poder de reproducción; es la dilatación a través del espacio. El pueblo que más coloniza es el primero entre los pueblos; si no lo es hoy, lo será mañana»[319].

No obstante, los nuevos imperios posnapoleónicos distaban mucho de ser réplicas de los viejos. A grandes rasgos, tenían dos objetivos. El primero era puramente instrumental: depender lo menos posible de las poblaciones colonizadoras de ultramar. Las guerras de independencia tanto en América del Norte como en América del Sur le habían demostrado a las potencias imperiales europeas que depender de las poblaciones de colonos europeos resultaba en última instancia antieconómico y perjudicial para todas las partes implicadas. Porque no solo habían sido guerras de autodeterminación. También habían sido guerras de creación nacional. Eso, y el posterior ascenso del nacionalismo dentro de la propia Europa, habían alertado a muchos de la posibilidad de que cualquier nuevo imperio estuviera sembrando, ya desde antes de echar a andar de verdad, las semillas de su propia destrucción. Como decía lord Selbourne en 1813: «Parecía una locura pensar en [adquirir nuevas] colonias después de lo que había pasado en Norteamérica».

Para evitar lo que hasta entonces parecía ser el destino de todos los anteriores imperios de ultramar, los nuevos asentamientos en Asia y África entre la década de 1830 y el final del siglo fueron gobernados predominantemente por una u otra versión de lo que, en la década de 1890, en Madagascar, el general francés Joseph Simon Gallieni denominó las «politiques des races», y lo que Frederick D. Lugard, gobernador de Nigeria entre 1912 y 1919, describía como «gobierno indirecto»[320]. Lo más crucial de dicha política, aunque la versión de Gallieni era, por lo menos en teoría, muchísimo más brutal que la de Lugard, era que contemplaba compartir la

soberanía efectiva con los gobernantes autóctonos a fin de reducir la necesidad de colonizadores europeos, de administradores europeos, y en muchos casos de ejércitos europeos. Para sobrevivir como sus creadores esperaban de ellos, aquellos nuevos imperios decimonónicos debían ser gobernados, en parte, o aparentemente, de forma más directa, con la colaboración y favoreciendo los intereses de por lo menos los implicados más poderosos en el proceso imperial. Los «orientales», como señalaba en 1908 Christiaan Snouck Hurgronje (asesor del Gobierno colonial de las Indias Orientales holandesas), no eran, al fin y al cabo, distintos de los irlandeses, los finlandeses o los polacos: preferían mucho más ser gobernados por su propio pueblo, pese a todos sus defectos, que por los extranjeros[321]. Si lo que se pretendía era evitar en el futuro nuevos conflictos por la autodeterminación por parte de colonizadores advenedizos, lo más sensato era concederle a los colonizados algún tipo de control sobre sus propios asuntos.

Eran unos objetivos brutalmente realistas. Sin embargo, existía la convicción de que no carecían de ciertas ventajas ideológicas. Ahora el verbo «civilizar» asumía un significado bastante diferente del que había tenido para las anteriores generaciones de constructores de imperios. Los europeos ya no tenían que afrontar la obligación de incorporar a los pueblos autóctonos a un nuevo tipo de sociedad multiétnica europea. Ahora las caóticas sociedades tribalizadas debían transformarse gradualmente en algo parecido a los Estados europeos, unos Estados que crearían por sí mismos a través de la imitación de lo que reconocían que era la evidente superioridad del modelo europeo; y, crucialmente, esos Estados debían ser racialmente, aunque no siempre étnicamente, heterogéneos. Como escribía en 1907 el historiador, ferviente racionalista y evangélico Christian Lionel Curtis, por lo menos Gran Bretaña había ido abandonando paulatinamente lo que él denominaba la «idea del Cabo», que consistía en «mezclar a los blancos, a los morenos y a los negros», y en «desarrollar los grados de cultura siguiendo estrictamente las líneas de la civilización europea», en aras de «justo lo contrario, a saber, animar al hombre negro a separarse del blanco y a desarrollar una civilización […] conforme a sus propias líneas»[322]. De esa forma, lo que Edmund Burke había denominado la «sagrada confianza» del

imperio, una expresión que posteriormente se reformuló como «la sagrada confianza de la civilización» y repetida una y otra vez por lo menos hasta el siglo XX, se presentaba como un conjunto de bondades cuyos beneficios en última instancia serían compartidos por todos aquellos a los que Burke había denominado, de forma reveladora, los «conciudadanos» del imperio[323].

En diciembre de 1917, lord Robert Cecil, a la sazón viceministro de Asuntos Exteriores británico, explicó ante un público sionista reunido en la Ópera de Londres lo que a su entender eran los objetivos del nuevo poderío británico. Insistió en que la cuestión de la «autodeterminación», que estaba a la orden del día, no era nada nuevo. Reiteró que el Imperio Británico «siempre se ha esforzado por conceder a todos los pueblos que lo forman el máximo grado de autogobierno de que sean capaces. Siempre nos hemos esforzado por dar, dentro de nuestros límites, una completa libertad e igualdad ante la ley»[324]. Sin embargo, ahí la expresión clave era «de que sean capaces». Todos los imperios europeos precedentes, y tal vez todos los imperios anteriores en general, habían considerado que la integración y la «civilización» eran una parte esencial de sus objetivos, aunque solo fuera para que resultara menos problemático gobernar a los pueblos sometidos. Como rezaba el célebre comentario del historiador romano Tito Livio sobre la Roma de Augusto, a finales del siglo I a. C., «la más firme base de un imperio [es] que sus súbditos se complazcan en someterse a su obediencia»[325]. Pero para poder complacerse también tenían que convertirse en parte integrante de él. «Civilizar», una tarea que todo el mundo opinaba que se le daba muy bien a los romanos, siempre fue un proceso de asimilación jurídica, política y, por último, cultural. Los nuevos imperios, de los que, a juicio de lord Cecil, el Imperio Británico «era la primera organización que enseñaba ese principio [el de autodeterminación] al mundo», estaban empeñados, por lo menos en principio, en algo totalmente diferente: en el deber de preparar a sus súbditos coloniales para que algún día asumieran su lugar entre las «naciones civilizadas» del mundo como ciudadanos de un Estado independiente.

Sin duda ese proceso inevitablemente iba a ser largo, complejo y difícil. «La era de la independencia completa todavía no es visible en el horizonte

del tiempo», escribía Lugard en 1923. «El peligro de ir demasiado rápido con las razas autóctonas con mucha más probabilidad dará lugar a decepciones, cuando no a desastres, que el peligro de no ir lo bastante deprisa»[326]. Pero estaba claro que no podía posponerse indefinidamente. Y cuando finalmente llegara el momento de la emancipación, cuando los pueblos a los que el «Poeta del Imperio», Rudyard Kipling, había infaustamente denominado «razas menores sin ley» ocuparan su lugar entre los pueblos civilizados en calidad de naciones, no podrían desear un futuro mejor que unirse a los europeos en un colosal orden mundial, pacífico y próspero[327].

Había, sin embargo, considerables discrepancias entre las naciones imperiales sobre cómo había que alcanzar esa meta. Incluso tras el final de la Primera Guerra Mundial, cuando se introdujo por primera vez la doctrina de la «autodeterminación» en un tratado internacional por parte del presidente estadounidense Woodrow Wilson en 1919, y cuando dicha doctrina había sido asumida, aunque a regañadientes, como principio rector de la nueva Sociedad de las Naciones, no se concedió la independencia a los antiguos territorios de los Imperios Alemán y Otomano en África y Oriente Medio, como esperaba una parte de sus habitantes. Por el contrario, las potencias aliadas vencedoras se los repartieron en virtud del sistema de mandatos, con el argumento que era por su propio bienestar en el futuro. «A aquellas colonias y territorios […] habitados por pueblos que todavía no son capaces de sostenerse por sí solos bajo las difíciles condiciones del mundo moderno», rezaba el artículo 22 del Pacto de la Sociedad de las Naciones (1924):

> debería aplicárseles el principio de que el bienestar y el desarrollo de dichos pueblos formen una sagrada confianza en la civilización […] El mejor método de dar efectos prácticos a este principio es encomendar la tutela de dichos pueblos a las naciones avanzadas que, en razón de sus recursos, de su experiencia o de su posición geográfica puedan asumir mejor esa responsabilidad[328].

Por supuesto, esa «misión civilizadora», como vino en llamarse, ha sido tachada, desde que empezó a utilizarse el término, de mal disimulada justificación, revestida de unos términos empalagosos e interesados, para hacer que parezca aceptable la explotación implacable de otros pueblos de todo el globo, en su mayoría indefensos, no para sus víctimas, pero por lo

menos sí para los ciudadanos más remilgados de las potencias explotadoras. Y sin duda resultó ser así en muchos aspectos[329]. Pero la insistencia en que el papel de los nuevos imperios europeos era animar, engatusar, y en caso necesario obligar, a los pueblos «bárbaros» del mundo a adoptar los estándares jurídicos, políticos y, a grandes rasgos, éticos del mundo «civilizado» ocultaba algo más. Porque no era solo, ni siquiera ante todo, una justificación; era también una ideología.

Incluso Mazzini, pese al desprecio que sentía por lo que él denunciaba como la «pretenciosa moraleja del permanente y exclusivo liderazgo moral e intelectual» de las potencias imperiales, creía firmemente que Europa tenía la «misión moral» de llevar —o, a su juicio, de restituir— a Asia un mundo que en Europa había crecido a partir de las «primeras semillas de la civilización y las primeras tendencias nacionales» que los propios inmigrantes asiáticos habían llevado por primera vez a Europa muchos siglos atrás. (Como muchos de sus contemporáneos, Mazzini creía firmemente en los orígenes indoeuropeos, o «védicos», como él los denomina, de los pueblos de Europa[330].)

IV

Detrás de la afirmación de Mazzini también está la larga, atormentada y confusa historia de la raza. En la década de 1780, el gran orientalista sir William Jones había desarrollado la idea de que determinadas afinidades lingüísticas entre el sánscrito y la mayoría de las lenguas que hoy se denominan indoeuropeas implicaban que todos los pueblos que hablaban dichas lenguas debían de tener unos antepasados comunes. A esos pueblos, el *Urvolk* europeo, Jones los denominó «arios», tomando prestado un término védico. Jones, que ponía a Valmiki, Viasa y Kailas, los sabios de la antigua India, a la misma altura que «Platón y Píndaro», estaba convencido de que había logrado establecer una relación entre dos grandes culturas, por lo demás diferenciadas. Los eruditos posteriores, y en particular el filólogo alemán Friedrich Max Müller, que fue catedrático de Sánscrito en Oxford en las décadas de 1860 y 1870, desarrolló las ideas de Jones, y formuló una

teoría que atribuía a los «arios» un legado común, una compleja historia migratoria, y un hogar ancestral en el sur de Rusia. Desde allí supuestamente se expandieron y colonizaron una enorme área de tierra que abarcaba desde el norte de la India hasta Europa occidental, llevando consigo esa peculiar forma de vida, urbana y regida por las leyes, que a finales del siglo XVIII había venido en llamarse «civilizada». La explicación de Müller gozó de una aceptación tan generalizada que para cuando Henry Maine —que, entre sus muchas funciones, fue miembro jurídico del Consejo del Virrey de la India Británica— escribió su libro, inmensamente influyente, *Ancient Law* («El derecho de los antiguos») en 1861, podía afirmar categóricamente que la civilización «no era más que el nombre del antiguo orden del mundo ario»[331]. Ninguna de estas afirmaciones era explícitamente racista. La relación era exclusivamente lingüística; pero las implicaciones de la convicción de que el uso de una lengua común presuponía una identidad étnica común no eran difíciles de hallar. En 1888, Müller, alarmado al enterarse de que estaba siendo aclamado como el descubridor de una nueva modalidad de racismo «científico», protestó y alegó que sus afirmaciones nunca habían sido de tipo racial. Decía que los arios eran únicamente aquellos «que hablan una lengua aria, sea cual sea su color, sea cual sea su sangre. Al denominarlos arios, no predecimos nada sobre ellos salvo que la gramática de su lengua es aria»[332]. Sin embargo, para entonces ya nadie le hacía caso.

En el transcurso del siglo XIX, distintos tipos de racismo, impulsados por nuevos tipos de ciencias biológicas y médicas dudosas, intentaron establecer una distinción entre las razas basada principalmente en el aspecto físico. El mal disimulado propósito detrás de esos intentos era, como es fácil adivinar, demostrar la superioridad de los pueblos europeos sobre todos los demás. Johann Caspar Bluntschli lo resumía sucintamente en 1895, recurriendo de nuevo a Müller: «las [razas] más altas de la escala» eran las que él denominaba «naciones caucásicas o iraníes», pues esas son «preeminentemente las naciones que determinan la historia del mundo. Pero se dividen en dos: las semíticas y las arias. La función de los semitas en el mundo es por encima de todo una función religiosa». «La familia aria de naciones», proseguía Bluntschli, «cuya lengua posee la mayor riqueza de

formas y de pensamiento, ostenta el primer lugar en la historia de los Estados y en el desarrollo de los Derechos: han encontrado su verdadero hogar en Europa, y es ahí donde se ha desarrollado y ha madurado su viril talento para la política»[333]. Los arios eran creadores de Estados, legisladores y civilizadores. Eso no significaba que otros pueblos menos afortunados del planeta, en particular los de «Oriente» —especialmente Turquía— y de África, no pudieran crear también sus propios Estados e idear leyes conforme a las que vivir sus vidas. Sin embargo, sí significaba que era muy improbable que pudieran hacerlo sin algo de ayuda de algún pueblo ario de uno u otro tipo. Y esa superioridad conllevaba una obligación histórica y moral «de desarrollar y completar la dominación del mundo […] de una forma deliberadamente humanística y noble a fin de impartir civilización a la totalidad de la humanidad»[334]. La meta por excelencia de la «misión civilizadora» difícilmente podía formularse de una forma más descarnada.

Uno de los problemas del racismo, además de los muy endebles principios pseudocientíficos en los que se basaba una gran parte de sus teorías, era que no podía circunscribirse fácilmente a simples demarcaciones entre europeos y no europeos. Puede que todos los europeos compartieran unos mismos antepasados remotos. Pero en su prolongado deambular, claramente se habían subdividido en pueblos muy diferenciados. Durante el siglo XIX, los pueblos germánicos, los británicos, en calidad de «anglosajones», e incluso a veces los franceses —es decir, aquellas naciones europeas que habían salido política y económicamente triunfadoras durante los siglos XVII y XVIII— llegaron a considerarse a sí mismos superiores a las «razas latinas» del sur —que habían dominado el continente durante la mayor parte del periodo que va desde el hundimiento del Imperio Romano en el siglo VI hasta el fin de las guerras de religión en 1648. El sedicente conde Arthur de Gobineau, a menudo denominado el «padre de la ideología racista», y uno de los muchos atentos lectores de Müller, intentó demostrar en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855) que los alemanes, la aristocracia francesa (que él daba por sentado que era puramente «goda» y por consiguiente de estirpe germánica), y tal vez los «anglosajones», habían conservado las virtudes

originales de los pueblos arios. Todos los demás pueblos, híbridos y degenerados por siglos de cruces entre las distintas razas, hacía siglos que habían abandonado los usos civilizados de sus remotos antepasados[335]. Claramente, a juicio de alguien como Gobineau, había una distinción más clara entre cualquier «raza» europea y cualquier raza africana o asiática que la que había entre, digamos, un alemán y un portugués[336]. No obstante, esas diferencias eran significativas. Como hemos visto, esa era una de las razones por las que Hegel —pese a no emplear el lenguaje de la raza— estaba convencido de que no era posible ni deseable cualquier tipo de unión entre los pueblos europeos. El nacionalismo hegeliano (aunque, para ser exactos, no el nacionalismo de Hegel) podía muy fácilmente deslizarse, como hizo con Treitschke, hasta convertirse en una modalidad de racismo.

Sin embargo, para muchos la raza era en el mejor de los casos un indicio intelectualmente vergonzoso y poco fiable de las diferencias, y en el peor de los casos una amenaza para la necesaria unidad de la especie humana. Las razas eran fijas e inmutables. Puede que las «razas inferiores» fueran capaces de imitar la conducta de las razas superiores; pero nunca podrían replicarla. Y eso iba directamente en contra de la idea de que las características, capacidades y actitudes humanas dependen más de la costumbre, de la formación y de la crianza —lo que los griegos denominaban *ethismos*— que de cualquier tipo de predisposición innata. El concepto de «civilización» se basaba íntegramente en ese presupuesto.

Aunque solo fuera por esa razón, la mayoría de los pensadores liberales del siglo XIX se burlaba de las evidentes incoherencias e inconsistencias de lo que pretendía ser una ciencia natural. Tal vez podían estar plenamente dispuestos, como John Stuart Mill y Alexis de Tocqueville, a admitir que existían distintos grupos humanos —o «razas»— y que todos ellos habían alcanzado distintos grados de éxito en diferentes periodos de su historia. Desde luego estaban dispuestos a reconocer que los europeos habían llegado más lejos en el camino a la civilización que los perezosos africanos, que los indolentes árabes y que los inmutables chinos. Pero se mostraban sumamente escépticos ante la afirmación de que hubiera algún tipo de elemento biológico, y por consiguiente invariable y determinado, a lo que pudieran achacarse esos rasgos. Si, como decía Mill, la «familia europea de

naciones» era el «sector de la humanidad que mejoraba, en vez de quedarse parada», eso no podía atribuirse a ninguna «excelencia superior en ella, pues cuando existe, existe como efecto, no como causa»[337]. La raza era básicamente una ficción inventada para justificar no el proceso de civilización, y menos aún la idea de algún tipo de orden jurídico internacional de los «civilizados»; era meramente una justificación de la conquista y de la expropiación. Como le decía Ernest Renan en una carta al teólogo protestante alemán David Friedrich Strauss (que, al igual que Renan, había escrito una vida de Jesús) en 1871:

> Nuestra política es la política del derecho de las naciones *(droit des nations);* la de ustedes es la política de las razas: nosotros estamos convencidos de que la nuestra tiene más valor. La subdivisión excesivamente acentuada de la humanidad en razas, además de basarse en un error científico —dado que muy pocos países cuentan con una raza verdaderamente pura— solo puede conducir a guerras de exterminio. Esas guerras «zoológicas», permítame que se lo diga, son análogas a las que libran las diferentes especies de roedores o de carnívoros para sobrevivir[338].

La historia de la humanidad, como dijo Renan en otra ocasión, «difiere radicalmente de la zoología»[339].

Naturalmente, y por añadidura, un imperio basado en una concepción de la raza sería siempre estático. Por el contrario, un imperio como «civilización» era necesariamente progresista, y generalmente se presentaba como un sistema de intercambio. Los europeos aportaban a los pueblos bárbaros del mundo las leyes, el saber, el orden y la educación que tanto necesitaban. A cambio, dichos bárbaros le entregaban a los europeos sus recursos naturales (que, en cualquier caso, ellos no tenían ni los conocimientos ni la tecnología necesarios para desarrollarlos plenamente: la ciencia era una prerrogativa exclusiva de los civilizados). Y aunque eso significaba que era necesario ayudar a ascender a aquellos «bárbaros», casi siempre en contra de su voluntad, por la escarpada pendiente del progreso, las consecuencias a largo plazo serían beneficiosas para todos. Al fin y al cabo, como argumentaba Mill, así era como los propios europeos y los pueblos de India —sus equivalentes más cercanos— se habían convencido por primera vez de que debían abandonar sus formas de actuar primitivas y destructivas. Antes de ese momento, «puede considerarse que la propia raza estaba en su infancia». Todo el género humano, «hasta que llegó a ser capaz

de mejorar a través del debate libre y de igual a igual», no tenía más opción que «la obediencia implícita a un Akbar o a un Carlomagno, en caso de que tenga la suerte de encontrar uno»[340].

Sin embargo, esa «civilización» era un ideal siempre cambiante y en constante expansión. Más allá de la capacidad de someter y mandar, implicaba sobre todo la capacidad de autogobierno conforme a un cuerpo de leyes universalmente aceptadas. Pero presuponía la existencia de unos grupos heterogéneos cuyos vínculos entre sí no se basaban en las simples y atávicas obligaciones de parentesco que caracterizaban a la «tribu», sino en las percepciones de quiénes eran, más que cuáles eran sus filiaciones. También implicaba un apego por, o por lo menos un reconocimiento de, la importancia del lugar en la vida de cualquier sociedad: es decir, implicaba la existencia de las naciones.

V

La creación de las naciones —del tipo de naciones liberales que tenían en mente tanto Mill como Mazzini— era una empresa colectiva y racionalizadora. Exigía esa libertad que resultaba posible gracias al «debate libre y de igual a igual» de Mill. Describía lo que se consideraba un conjunto común de valores, aspiraciones, creencias, preferencias, etcétera, al que se había llegado a través de la acción colectiva de unos individuos colaborativos, reflexivos y racionales. A diferencia de las costumbres, de los prejuicios y de las pasiones irracionales de los brutos, la civilización era esencialmente algo artificial, creado, pensado, deseado. Era, para el historiador francés del siglo XIX Jules Michelet, la victoria final en la guerra que había comenzado con la creación del mundo, la «guerra del hombre contra la naturaleza, de la mente contra la materia, de la libertad contra el fatalismo». Por el contrario, los «bárbaros» seguían viviendo en su gran mayoría como Hobbes había imaginado que lo hacía el hombre precivilizado: todavía inmerso en la lucha contra la «materia» y el fatalismo. A diferencia de la humanidad civilizada, los bárbaros no estaban organizados en naciones, sino por el contrario estaban agrupados por

parentesco en lo que se denominaba, en alusión a los pueblos prerromanos de Europa, «tribus»; y generalmente se consideraba, en palabras de Maine, que no basaban «sus reivindicaciones de derecho en el acto de la posesión territorial, y de hecho no le concedían la mínima importancia»[341]. Lo que era cierto en el mundo antiguo también lo era en gran parte del mundo moderno más allá de los confines de Europa. Así había ocurrido con los *belgae* y ocurría con los matabele.

Aunque existían diferencias bastante obvias entre los distintos pueblos que componían «Europa», de alguna forma todos ellos compartían una visión colectiva de un mundo que se estaba gestando, del triunfo de lo humano sobre la tosca incoherencia de la naturaleza —unos rasgos que claramente, en su propia apreciación de sí mismos, diferenciaban colectivamente a los pueblos europeos de todos los demás pueblos del mundo. Europa, escribía Renan en 1871, «es una confederación de Estados unidos por la idea común de civilización»[342].

Puede que la persona que mejor explicó qué significaba exactamente esa «civilización» fuera el historiador François Guizot, que fue ministro de Asuntos Exteriores de Francia entre 1840 y 1847, y más tarde primer ministro entre el 19 de septiembre de 1847 y el 23 de febrero de 1848. En 1828, durante un momento de gran inestabilidad política, Guizot pronunció en París una serie de conferencias muy influyentes, que posteriormente se publicaron en un libro titulado *Historia de la civilización en Europa* que, en opinión de John Stuart Mill, había marcado el comienzo de una nueva era en la historiografía. «Es evidente», decía Guizot,

> que existe una civilización europea; que se aprecia cierta unidad en la civilización de los diversos Estados de Europa; que a pesar de grandes diferencias de tiempos, de lugares, de circunstancias, dicha civilización se origina a partir de unos hechos más o menos semejantes, está ligada a los mismos principios, y tiende a conducir más o menos por doquier a unos resultados análogos[343].

La tendencia europea a lograr avances a través de los conflictos —en tiempos de Guizot el más evidente era el conflicto de clases— era, según él, «el hecho del progreso, del desarrollo; evoca inmediatamente la idea de un pueblo en marcha, no para cambiar de lugar sino para cambiar de estado». Dado que el progreso no puede tener fin, los europeos no pueden pretender haber llegado a una civilización perfecta, aunque solo sea porque es

imposible que exista tal cosa. Sin embargo, lo que habían logrado los europeos era un extraordinario juego de equilibrismo. Habían conseguido salir del estado tosco y bárbaro de sus antepasados, donde «hay un gran despliegue de libertades individuales pero donde el desorden y la desigualdad son excesivos», un estado que es el «imperio de la fuerza». Pero después de llegar hasta ahí, los europeos habían resistido la tentación de caer en la laxitud, el afeminamiento y el «estado de inmovilidad» al que habían sucumbido muchos otros pueblos civilizados, y que ahora era el triste destino de «la mayoría de las poblaciones de Asia»[344].

Guizot no fue el primero que planteó ese argumento, o algo muy parecido. La visión de que el verdadero potencial del ser humano estaba en algún lugar entre la ferocidad extrema y la indolencia y la sumisión es tan antigua como Aristóteles[345]. Pero la explicación que daba Guizot de cómo presuntamente había influido eso a lo largo de la historia europea (aunque, como él mismo admitía, predominantemente de la francesa) iba a tener un efecto duradero en sus contemporáneos, y en particular en Mill, para quien un país era más civilizado cuando se le consideraba «más eminente en las mejores características del Hombre y de la Sociedad; más avanzado en el camino a la perfección, más feliz, más noble, más sabio»[346]. No se trataba de un estado sino de un proceso. Era, como dijo en 1940 el historiador, filósofo y arqueólogo inglés R. G. Collingwood, en un momento en que la «civilización», comoquiera que se entendiera, parecía estar desapareciendo rápidamente de Europa en su conjunto, «un proceso de aproximación a un estado ideal»[347].

Ese progreso se expresaba en términos sociales, personales, y sobre todo jurídicos. Si, como insistía Collingwood, el término civilización significaba «vivir dialécticamente en la medida de lo posible, es decir en un constante empeño por convertir toda ocasión de desacuerdo en una ocasión de acuerdo», era evidente que ese tipo de acuerdos únicamente podía alcanzarse de una forma mínimamente duradera por medio del derecho. Por supuesto, a todas las sociedades, por muy bárbaras que fueran, se les ha reconocido el hecho de que poseían algún tipo de leyes, o lo que Maine denominaba «Derecho de los Antiguos». Eso era lo que distinguía a las sociedades de los simples clanes. Como dice la excelente definición de John

Westlake, catedrático de Derecho Internacional de la Universidad de Cambridge —adaptando una antigua expresión—, *ubi societas, ibi jus est* —«donde hay una sociedad, hay ley»[348]. Pero el derecho de los antiguos de Maine, aunque señalaba el primer paso para salir de la simple barbarie, estaba, en su mayor parte, compuesto de costumbres no cuestionadas, impuestas por las castas sacerdotales o aristocráticas, que habían manipulado la ley para sus propios fines, y por consiguiente ese derecho «no sabe prácticamente nada de los Individuos. No se ocupa de los Individuos sino de las Familias, no de los seres humanos individuales sino de los grupos»[349]. El paso de ese tipo de sociedades a lo que Maine denominaba «sociedades progresistas» se establecía en función de lo que, en una de sus afirmaciones más famosas y generales, Collingwood describía como el «movimiento del Estatus al Contrato»[350].

Las verdaderas sociedades civiles solo estaban sometidas, axiomática y obviamente, a las leyes acordadas entre sus miembros y que eran vinculantes e iguales para todos. Casi todo el mundo estaba de acuerdo en que ese era el fundamento sobre el que se basaba todo el derecho europeo. Además, se daba la circunstancia de que, aunque los códigos jurídicos de cada una de las naciones europeas eran en muchos aspectos ampliamente divergentes —en particular tras la implementación del Código Napoleón en gran parte del continente, todos ellos se basaban en el mismo sistema de derecho básico, en la misma concepción de la justicia y en la misma jurisprudencia.

Y como con la ley en sí, lo mismo ocurría con los valores, presupuestos y convicciones que la habían hecho posible en primer lugar. «De poco nos sirve ser libres, ser civilizados», dijo Thomas Babington Macaulay en la Cámara de los Comunes en 1833 para apoyar la renovación de la concesión a la Compañía Británica de las Indias Orientales, «si le escatimamos a cualquier porción de la raza humana nuestro mismo grado de libertad y civilización». El verdadero objetivo de la misión británica en India consistía en concederle a los pueblos del subcontinente, «sumidos en las mayores profundidades de la esclavitud y la superstición», el grado de libertad y civilización que se merecen, a fin de que «a través del buen gobierno podamos educar a nuestros súbditos para que sean capaces de un mejor

gobierno; para que, tras instruirse en el saber europeo, puedan, en alguna época futura, exigir instituciones europeas». Macaulay no sabía cuándo llegaría esa época, pero estaba seguro de que cuando lo hiciera, «será el día de máximo orgullo en la historia de Inglaterra». En una extraordinaria y vibrante perorata al estilo victoriano, Macaulay afirmó que solo había un «imperio exento de todas las causas innatas de la decadencia [...] y ese imperio es el imperecedero de nuestras artes y nuestra moral, nuestra literatura y nuestras leyes»[351].

Cincuenta años después, en 1883, James Fitzjames Stephens, juez y erudito en derecho, que entre 1868 y 1872 había sido miembro jurídico del Consejo del Virrey en India, insistía en que el Raj británico[352] en India había sido concebido para dar carta de naturaleza a lo que él denominaba un «verdadero liberalismo». Y afirmaba que eso significaba que todas las leyes de India debían basarse en

> la moral laica europea, en las ideas europeas en materia de economía política, y en el principio de que la ley debe permitir a los hombres, independientemente de su religión, raza, casta, y consideraciones parecidas, disfrutar de cualesquiera bienes posean, hacerse ricos si pueden hacerlo por medios legales, y protegerles a la hora de hacer lo que les plazca, en tanto no perjudiquen a los demás[353].

Nadie habría podido formular de una manera más sucinta la visión utilitarista de la misión civilizadora imbuida de lo que Stephens denominaba el «espíritu liberal imperial». Sin embargo, lo que resulta llamativo de las afirmaciones de Stephens y de Macaulay es que, a pesar del compromiso de ambos con lo que Stephens llamaba el «sentido patriótico de la preeminencia inglesa», los dos califican los valores y los bienes que supuestamente encarna la civilización, y que el Imperio Británico iba a aportar a los indios, no de británicos ni de ingleses, sino de *europeos*[354].

Fue justamente apelando a esa visión de una civilización europea en permanente expansión como en 1849 Victor Hugo —poeta, dramaturgo, novelista, biógrafo, la figura literaria más celebrada en Francia durante el siglo XIX, y diputado del Parlamento francés— instaba a los Gobiernos de Europa a renunciar a las permanentes e infructuosas disputas entre ellos y, por el contrario, a destinar las ingentes sumas que gastaban en las guerras a la expansión en ultramar. «En vez de hacer revoluciones, fundaríamos

colonias», decía entusiasmado. «En vez de llevar la barbarie a la civilización, llevaríamos la civilización a la barbarie». Todo aquello, le aseguraba Victor Hugo a los presentes, tendría como consecuencia un nuevo tipo de cosmopolitismo y de «internacionalidad» —por tomar prestado el término de Mazzini— que acabaría provocando «la eliminación de las fronteras en los mapas y de los prejuicios en los corazones de los hombres»[355]. Y prosiguió diciendo que tan solo esa sería la «verdadera política» que

> haría posible que se reconocieran todas las nacionalidades, que se restaurara la unidad histórica de los pueblos; y reintegrar esa unidad a la civilización a través de la paz, ampliar sin cesar el grupo civilizado, dar buen ejemplo a los pueblos aún bárbaros, que los arbitrajes sustituyan a las batallas; en definitiva, y esto lo resume todo, conseguir que la justicia diga la última palabra que el mundo antiguo decía por la fuerza[356].

En 1949, el teórico cultural y político Denis de Rougemont, argumentando lo que para entonces tal vez ya era una obviedad, comentó que Europa siempre «había concebido su civilización como una serie de valores universales» y que eso había sido «con razón o sin ella, en virtud de su fe o debido a sus ideas imperialistas»[357].

A finales del siglo XIX, uno de los más claros indicadores de que se había alcanzado un estado de «civilización» era la disposición a someterse a un nuevo código de leyes internacionales denominado, desde que Jeremy Bentham acuñó el término en 1783, «derecho internacional»[358]. El derecho internacional tiene una larga y atribulada historia, íntimamente relacionada, como muchos de sus críticos han insistido incansable y reiteradamente, con la historia de la construcción de los imperios europeos. Sus orígenes radican en «el derecho natural y de gentes», un edificio complejo y a veces sobrecargado creado durante el periodo que va del siglo XVI al XVIII, y que se basaba en la creencia estoica subyacente en que existía un «derecho natural» supuestamente compartido por todo el mundo, y por consiguiente un derecho en el que hipotéticamente cabía suponer que todos los pueblos podían estar de acuerdo, en caso de que resultara posible evaluar cuál podría ser su valoración colectiva[359]. No obstante, con el tiempo, ese derecho fue reducido por el gran jurista holandés del siglo XVII Hugo

Grocio —el «padre del Derecho Internacional»— y sus sucesores a aquellas leyes a las que no ya *todos* los pueblos, sino únicamente todos los «pueblos civilizados», cabía suponer *ex hypothesi* que habían dado su consentimiento. (Todavía hoy, aunque la palabra «bárbaro» ha caído en desuso en los ámbitos respetables, el Tribunal Internacional de Justicia sigue enumerando entre los principios que aspira aplicar a «aquellas disputas que se presenten ante él […] los principios generales del derecho reconocidos por las naciones civilizadas»[360].)

A partir de mediados del siglo XIX, esa visión, a grandes rasgos ecuménica, de la posibilidad de un derecho entre Estados derivado de un supuesto «consenso de todos los pueblos», por muy limitado que fuera, fue sustituido, aunque no exclusivamente ni mucho menos, por una nueva modalidad de positivismo[361], que venía a ser no ya un derecho para toda la humanidad, como había aspirado a serlo el «derecho natural y de gentes» anterior, sino más bien algo análogo al derecho nacional o civil respetado por todas las naciones que accedieran a acatarlo. Por consiguiente, su contenido se basaba claramente en las normas legales compartidas únicamente por las naciones que lo habían asumido. Y eso significaba, como explicaba el jurista estadounidense Henry Wheaton, autor de *Elements of International Law* («Elementos de derecho internacional», 1836, uno de los libros de texto más utilizados de su época), que «los sujetos del derecho internacional son unas sociedades políticas humanas diferenciadas, que viven independientemente unas de otras, y especialmente las sociedades denominadas Estados Soberanos»[362]. Wheaton admitía que existían «Estados Soberanos» además de los europeos. Pero eso no significaba que pudiera encontrarse algún tipo de derecho universal basado en principios universales y aplicable a todos los Estados. Por el contrario, significaba que el verdadero derecho internacional «solo podía ser un derecho particular, aplicable a un conjunto diferenciado o a una familia de naciones, que varía en las distintas épocas en función de los cambios en la religión, en la forma de gobierno y de otras instituciones entre cada clase de naciones»[363].

En principio, podían existir, y de hecho existían, numerosos cuerpos de derecho internacional «particulares» de ese tipo, de los que los más

evidentes eran lo que Wheaton denominaba «el derecho internacional de las naciones cristianas civilizadas de Europa y América», y el de las «naciones mahometanas de Oriente». Sin embargo, a pesar de ese aparente ecumenismo, Wheaton no tenía ninguna duda de que, de todos esos sistemas, reales y posibles, «el derecho internacional de las naciones cristianas civilizadas de Europa y América» era muy superior a todos los demás. Solo él poseía unos sólidos fundamentos teóricos de larga duración; y dado que «las relaciones internacionales de Europa, y de las naciones de ascendencia europea, se han caracterizado desde entonces [desde el siglo XVII] por una humanidad, una justicia y una liberalidad superiores en comparación con los usos de los demás miembros de la familia humana», claramente ofrecía el estándar por el que debían intentar regirse todos los demás pueblos en sus relaciones mutuas. El derecho internacional, como escribió el positivista (y viajero incansable) William E. Hall en 1884, muy en sintonía con lo anterior, «es un producto de la especial civilización de la Europa moderna», y constituía un «sistema sumamente artificial» que estaba firmemente basado en «derechos fundamentales» y en el «deber de sociabilidad»[364]. Para Hall y muchos otros juristas de la época resultaba crucial que el derecho internacional, aunque ya no se basara (por lo menos para los positivistas) en un derecho natural universal, seguía fundamentándose en un conjunto de conceptos morales comunes que era «esencial bajo las condiciones de la moderna vida del Estado», y como tal solo podía ser producto de «una sociedad y de los principios morales a los que esa sociedad se sentía obligada a dar efectos jurídicos»[365]. También era una prueba del surgimiento, firme, y a juicio de Hall inevitable, aunque todavía remoto, de lo que en 1893 Émile Durkheim denominaba una «Sociedad Europea». «Si hoy», decía Durkheim,

> esa parte del derecho internacional que regula lo que podríamos llamar derechos reales de las sociedades europeas tiene quizá más autoridad que antes, es porque las diferentes naciones de Europa son también mucho menos independientes unas de otras; y sucede así porque, en ciertos aspectos, forman todas parte de una misma sociedad todavía incoherente, es verdad, pero que adquiere cada vez más conciencia de sí. Lo que llaman equilibrio europeo es un comienzo de organización de esta sociedad[366].

Sin embargo, al margen de lo restringida que fuera la concepción de sus orígenes, y de lo crucial que se considerara a la vez como instrumento y como indicador de una civilización europea común en constante crecimiento, el derecho internacional siempre se entendió más como la expresión de una personalidad jurídica europea común. En septiembre de 1873, en reconocimiento de la creciente relevancia del nuevo campo del derecho, un grupo de destacados juristas internacionales de toda Europa, por iniciativa de Gustave Rolin-Jaequemyns, jurista belga y ministro del Gobierno de su país, se reunió en Gante a fin de crear un *Institut de Droit International,* que iba a adquirir un papel inmensamente influyente durante los años previos a la Primera Guerra Mundial, hasta el extremo de que el Instituto fue galardonado con el Premio Nobel de la Paz en 1904. Su objetivo era «favorecer *[favoriser]* el progreso del derecho internacional para que pueda convertirse en la conciencia jurídica del mundo civilizado»[367]. Puede que ese «mundo civilizado» se limitara sobre todo a Europa, pero en la visión de Rolin-Jaequemyns y sus colegas, también estaba abierto, como lo estuvo el Imperio Romano, a todos aquellos que quisieran —y pudieran— aceptar vivir conforme a sus leyes; y el acceso a él no estaba restringido a nada que tuviera que ver con el parentesco, la raza o la etnia. Cualquier pueblo que, como dijo en 1905 el positivista alemán Lassa Oppenheim, «consienta expresa o tácitamente estar sometido, en lo que se refiere a su futura conducta internacional, a las normas del Derecho Internacional» podía por la gracia y el favor de sus miembros, ser admitido[368]. En caso de que decidieran hacerlo, sus esfuerzos se verían recompensados por la concesión de lo que venía a ser, en palabras de otro jurista internacional, Thomas Joseph Lawrence, en 1895, «una especie de certificado de buena conducta y respetabilidad»[369]. Lo que podía significar en la práctica todo aquello ya había quedado subrayado en 1856 por el Tratado de París, que oficialmente puso fin a la Guerra de Crimea. Con la esperanza de poner coto a las constantes incursiones de los rusos (o por lo menos de entorpecerlas), las grandes potencias firmantes habían acogido oficialmente al Imperio Otomano, en clara decadencia, en la «Familia» por el procedimiento de declarar sin tapujos que «se admita a la Sublime Puerta

[el Gobierno otomano] a participar en las ventajas del Derecho Público y del Sistema (Concierto) de Europa».

El nuevo «Derecho Internacional» se convirtió rápidamente en un medio por el que las potencias europeas (y Estados Unidos) intentaban regular sus relaciones entre ellas y con las potencias que seguían estando políticamente fuera de su alcance. Pasó a ser una poderosa fuerza en las relaciones internacionales durante la era posnapoleónica y un componente esencial de las formulaciones jurídicas de los nuevos imperialismos. Ese «nuevo derecho de las naciones» estaba, como dijo el primer ministro liberal británico William Gladstone en 1879, «empezando a tener efecto en la mentalidad […] que reconoce, por encima de todo, como tribunal de autoridad primordial, el juicio general de la humanidad civilizada», lo que a su juicio era una prueba de que la historia estaba «aproximando tanto moral como físicamente entre sí a las naciones del mundo civilizado, así como a las no civilizadas, y haciéndolas más responsables de su bienestar mutuo a ojos de Dios»[370].

No obstante, todo aquello podía desecharse, y retrospectivamente a menudo se ha hecho, tachándolo de meros buenos deseos, en el mejor de los casos, y en el peor de un intento de darle una pátina moralista y jurídica a lo que en realidad era el ansia sistemática e implacable de una parte del mundo de apoderarse de los recursos de gran parte del resto del planeta; una «racionalización ética del deseo de poder mundial» apenas velada[371]. No es de extrañar que no todo el mundo, y en realidad muy pocos de aquellos juristas internacionales, lo viera exactamente así. Al margen de lo beneficioso que pudiera resultar en última instancia el despotismo de los modernos Akbars y Carlomagnos europeos para sus desventurados súbditos, no había ley que pudiera legitimar aquello. Cualquier derecho internacional público tenía que ser aplicable a todos. «Las potencias civilizadas no tienen más derecho a apoderarse de los derechos de los salvajes que el que tienen los salvajes de ocupar el continente europeo», escribía el jurista francés Gaston Jèze a raíz de las repercusiones de la Conferencia de Berlín de 1885, que había intentado regular las relaciones entre las potencias coloniales europeas que rivalizaban entre sí por África. «El derecho internacional público», proseguía Jèze, «no admite distinciones entre los bárbaros y los

denominados civilizados: los hombres de todas las razas, blancos o negros, amarillos o rojos, por desiguales que puedan ser, en realidad deben ser considerados iguales ante la ley»[372].

A pesar de todo, Jèze y sus colegas estaban convencidos de que el nuevo derecho era un código verdaderamente universal basado, igual que lo estaba el antiguo derecho natural, en unos principios que ninguna persona razonable y racional podía negar, y de que dichos principios habían surgido por primera vez en Europa y solo en Europa. Por muy cuestionable que pudiera resultar el presupuesto de que fuera de Europa no podía haber la mínima comprensión de la jurisprudencia universal, o que, si la había era muy precaria, su existencia misma contribuía a reafirmar la idea de que, por lo menos en eso, los pueblos de Europa compartían una identidad colectiva y un propósito común para el futuro. «Las naciones modernas de nuestra familia han llegado a ponerse de acuerdo en muchas cosas, y el acuerdo va en aumento», afirmaba el jurista germano-estadounidense Francis Lieber (conocido sobre todo por ser el autor del *Código Lieber* para el gobierno de los ejércitos) en 1868:

> Tenemos un alfabeto; los mismos sistemas de notación aritmética y musical; una división del círculo y del tiempo; la misma legua marina; el mismo barómetro; un lenguaje matemático; una música y las mismas bellas artes; un sistema de educación, superior y elemental; una ciencia; una división del gobierno; una economía doméstica; una forma de vestir y una moda; los mismos modales, y los mismos juguetes para nuestros hijos (Asia y África no tienen juguetes): tenemos un sistema unificado de correo, y de telégrafos en vías de unificación; tenemos un acuerdo cada vez más amplio en materia de medidas, pesos, acuñación y transmisiones en el mar, y una concepción financiera, de modo que todos los intercambios mercantiles se han convertido en reuniones de relevancia internacional, con unos efectos por lo menos iguales que los de la diplomacia internacional; tenemos un *copyright* internacional que va extendiéndose rápidamente; una propiedad individual de los extranjeros perfectamente reconocida; tenemos un derecho internacional común, incluso durante una guerra.

«A eso hay que añadir», proseguía Lieber, haciéndose eco de Herder y de Goethe, «que en realidad tenemos lo que ha venido en llamarse, no desacertadamente, una literatura internacional, en la que un Shakespeare y un Kepler, un Franklin, un Humboldt, un Grocio y un Voltaire son patrimonio del conjunto de la raza ciscaucásica; tenemos una historia común de la Civilización; y Colón y Federico, Napoleón y Washington, nos pertenecen a todos». No obstante, lo que mantenía unidas todas esas cosas,

lo que en última instancia permitía que «las naciones civilizadas […] constituyan una comunidad» y «una mancomunidad de naciones» era precisamente «la moderación y la protección del derecho internacional público»[373].

El derecho internacional era manifiestamente una creación europea. A ese respecto, era, como pensaban Rolin-Jaequemyns y sus colegas y sucesores, el logro cultural, y en definitiva moral, más relevante no de las naciones europeas a título individual, sino de «Europa». Y por serlo, también era justamente lo que prometía unir a las desperdigadas naciones del continente. Sin embargo, lo que el derecho internacional no podía aportar era algo parecido a una forma política capaz de hacerlo cumplir. Por lo menos a ese respecto, no suponía un gran avance respecto al antiguo «derecho de gentes». La visión de futuro de Kant, que contemplaba un orden cosmopolita no solo europeo sino mundial, una «liga de los pueblos», un «Estado de naciones», etcétera, había sido brutalmente borrada de un plumazo por las guerras napoleónicas. Pero, como muchos habían insistido entonces, ya existían numerosas alternativas posibles al modelo revolucionario francés: la Federación Suiza, los Países Bajos, y, la más elocuente de todas: los nuevos Estados Unidos de América[374].

VI

En una fecha tan temprana como 1786, el marqués de Condorcet pensaba que si el abad de Saint-Pierre hubiera caracterizado su «Unión Europea» no como una coalición de potencias existentes, sino como una auténtica federación, como algo más parecido a la forma política en que se estaban convirtiendo las colonias británicas de Norteamérica recién independizadas, esa organización habría podido tener más probabilidades de éxito. Como tantos miembros de su clase —los paladines liberales ilustrados de las primeras etapas de la Revolución—, Condorcet admiraba enormemente lo que a su juicio se estaba produciendo en la otra orilla del Atlántico. No bastaba, escribía Condorcet, con que los principios del buen gobierno «se escriban en los libros de filosofía y en los corazones de los hombres

virtuosos»; también era crucial que un hombre ignorante o débil pudiera leerlos «en el ejemplo de un gran pueblo». Opinaba que ese pueblo eran los nuevos estadounidenses. «El acta que declaró su independencia es una exposición simple y sublime de esos derechos [del hombre] tan sagrados y tan largamente olvidados. En ninguna nación han sido ni tan bien conocidos ni se han conservado en una integridad tan perfecta». Sí, la esclavitud aún persistía en algunos estados, pero Condorcet estaba convencido de que «todos los hombres ilustrados se avergüenzan» de ello y confiaba en que «esa mancha no mancillará durante mucho más tiempo la pureza de las leyes estadounidenses»[375]. Aunque no llegaba a invocar la creación de unos «Estados Unidos de Europa» en su análisis de los artículos de Confederación de 1781, Condorcet comentaba que «los considerables progresos de la filosofía» que él veía reflejados en el documento «dan pie a esperar ver algún día el establecimiento [en Europa] de una confederación, que podría disminuir infinitamente los males de la humanidad»[376].

Durante los años inmediatamente posteriores al Congreso de Viena, al tiempo que se esfumaba rápidamente toda esperanza de algo tan siquiera remotamente parecido al «sistema federal de Europa» que proponía Gentz, el único futuro posible para el continente europeo, si lo que se pretendía era evitar el enésimo conflicto entre el nacionalismo democrático y el monarquismo retrógrado, parecía hallarse cada vez más en algún tipo de organización europea análoga a Estados Unidos. «No nos esforzamos simplemente por crear Europa», escribía Mazzini en 1850; «nuestra meta es crear los Estados Unidos de Europa». Pero, mientras que para Mazzini eso seguía siendo una posibilidad bastante lejana, «cuyo tiempo aún no ha llegado», para su contemporáneo y admirador, el filósofo, historiador y republicano a ultranza Carlo Cattaneo, solo podía ser una necesidad presente y apremiante. En los años inmediatamente posteriores a 1848, cuando se asistió al estallido de una serie de revoluciones democráticas de uno u otro tipo por toda Europa, para Cattaneo ya solo podía haber dos opciones de futuro: lo que él denominaba el «Autócrata europeo» —monárquico e imperial— o los «Estados Unidos de Europa»[377]. El primero era el camino que había elegido Napoleón, y aunque Cattaneo estaba dispuesto a reconocer que los intentos de Napoleón de llevar lo que a su

juicio eran los valores de la Revolución al resto de Europa habían tenido la ventaja de hacer temblar los cimientos del viejo orden de un extremo a otro del continente, hasta el extremo de que ya no iba a poder recuperarse nunca, cualquier modalidad de autocracia, a pesar de todo, solo podía conducir a futuros desastres. Al igual que Mazzini, Cattaneo esperaba y estaba convencido de que tan solo cuando el «principio de nacionalidad» hubiera unido a todos los pueblos de Europa, solo entonces sería posible reconstruir «el edificio construido por reyes y emperadores» conforme al «puro modelo estadounidense», y que únicamente se alcanzaría definitivamente la paz cuando «tengamos unos Estados Unidos de Europa»[378].

La contribución de Cattaneo a los posteriores debates sobre el futuro de Europa no es muy conocida fuera de Italia, pero su convicción de que Europa tenía ante sí la opción entre aceptar el gobierno autocrático imperial bajo algún futuro Napoleón o reconstruirse como una confederación democrática, rondó la imaginación política de gran parte del continente desde los tiempos de Cattaneo hasta 1945. La convicción de que esa federación debía asumir la forma de unos «Estados Unidos de Europa» ha tenido una vida aún más larga. Fue planteada por Pierre-Joseph Proudhon, por el socialista utópico galés Robert Owen, por Auguste Comte (aunque el «Comité Positivo Occidental» de Comte empezaba solo por Europa y terminaba con la totalidad del globo) y su discípulo Émile Littré, por el alemán Arnold Ruge (otro colaborador de Mazzini), por Giuseppe Bertinatti, jurista internacional y ministro plenipotenciario de Italia en Estados Unidos en la década de 1860, y por el científico polaco y pionero de la ergonomía Wojciech Jastrzebowski, entre muchos otros no tan importantes, y fue despreciada por Lenin como una mera «consigna política»[379]. A partir de 1867, pasando por los oscuros días de 1914-1918, hasta su desaparición en los días aún más sombríos de 1939, la Liga de la Paz y la Libertad publicó (con una breve interrupción) una revista titulada *Les États-Unis d’Europe*. En una sesión celebrada en 1929, la Sociedad de las Naciones adoptó el «Plan Briand» (sobre el que volveremos más adelante), que se describía como «una moción favorable a la idea de unos Estados Unidos de Europa»[380]. El proyecto fue defendido por el literato Gaston Riou (con el que volveremos a encontrarnos), un socialista radical y

fundador y presidente de la «Liga Internacional por los Estados Unidos de Europa». La expresión fue utilizada por Altiero Spinelli y Ernesto Rossi en el *Manifiesto de Ventotene* de 1941 (y que a menudo se considera uno de los documentos fundacionales de la futura Unión Europea), y después por Winston Churchill, del que cabría suponer que sabía bastante sobre la historia de Estados Unidos y el funcionamiento de su sistema federal, en su famoso discurso en la Universidad de Zúrich en septiembre de 1946 (aunque en realidad lo llamó «una *especie* de Estados Unidos de Europa» y repitió el deseo de Napoleón de «recrear la Familia Europea»). «Los Estados Unidos de Europa han comenzado» era el título que eligió Jean Monnet, uno de los «Padres de Europa» para la recopilación de los discursos que pronunció entre 1952 y 1954 con motivo de la puesta en marcha de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero (CECA)[381]. En 2017, el ex primer ministro belga Guy Verhofstadt afirmaba que la creación de unos Estados Unidos de Europa (aunque con un aspecto muy diferente de los Estados Unidos de América) era la «última oportunidad de Europa»; y ese mismo año, Martin Schulz, expresidente del Parlamento Europeo, y a la sazón líder del Partido Socialdemócrata alemán, hacía un provocativo llamamiento a la creación de una constitución de unos Estados Unidos de Europa para 2025[382].

De entre todos los primeros defensores de unos Estados Unidos de Europa, tal vez el más destacado, aunque no siempre el más coherente, fue Victor Hugo. En el transcurso de casi toda su dilatada trayectoria, Hugo habló reiteradamente de Europa como una patria común, como la «República de Europa», los «Pueblos Unidos de Europa» y la «Comunidad Europea»[383].

En el prefacio de su obra de teatro *Los burgraves* (1843), Hugo decía: «Hoy hay una nacionalidad europea como en tiempos de Esquilo, de Sófocles y de Eurípides había una nacionalidad griega». Hugo insistía en que todas las «naciones civilizadas» de Europa, a pesar de «las antipatías momentáneas y las envidias de frontera», están «indisolublemente unidas entre sí por una secreta y profunda unidad. La civilización nos ha hecho a todos con las mismas entrañas *(entrailles),* el mismo espíritu, la misma meta, el mismo futuro. Y a pesar de todas las cosas que tienen en común las

naciones de Europa, cada uno es, al mismo tiempo, miembro de una nación concreta y diferenciada. «Francia», concluía, es «nuestra primera patria, igual que Atenas era la primera patria de Esquilo y de Sófocles. Ellos eran atenienses como nosotros somos franceses, y nosotros somos europeos igual que ellos eran griegos»[384].

Sin embargo, seis años después da la sensación de que Victor Hugo había adoptado un concepto mucho más fuerte de lo que podía ser esa «nacionalidad europea». Ya no se limitaba a una conciencia general de una cultura común, de una «civilización» común análoga a la antigua creencia en «lo griego», y ahora adquiría una forma política específica, aunque aún en gran parte indeterminada, y esa forma era, una vez más, los «Estados Unidos de Europa».

En el primer Congreso Internacional de la Paz, celebrado en París el 21 de agosto de 1849, Victor Hugo, presidente de honor del congreso, debía pronunciar el discurso inaugural[385]. El congreso había atraído a una extraordinaria congregación de delegados de toda Europa y más allá, entre los que había un canadiense, un guatemalteco y veintiún estadounidenses. De estos últimos, el más destacado, que además escribió una vívida crónica del evento, fue el abolicionista, novelista, historiador negro, y según él mismo se describía, «Esclavo Fugitivo» de Kentucky, William Wells Brown. El congreso estaba avalado, aunque evidentemente con algunos recelos, por Alexis de Tocqueville, a la sazón ministro de Asuntos Exteriores de Francia, quien, a pesar de la tensísima atmósfera política de las sesiones, pidió que no se abordaran directamente asuntos políticos («candados que el Gobierno ponía en nuestros labios», comentó Wells Brown)[386]. «Llegará un día», dijo Hugo a su embelesado público, «en que todas las naciones de nuestro continente formarán una hermandad europea. […] Llegará un día en que veremos […] a los Estados Unidos de América y a los Estados Unidos de Europa cara a cara, tendiéndose la mano a través de los mares». Haciéndose eco de la ya familiar creencia en los poderes curativos del comercio internacional, Hugo evocaba la imagen de unos «nuevos mercados abriéndose al comercio» como alternativa a los nuevos campos de batalla. Y prometía que las nuevas tecnologías de la

comunicación, del tren a vapor, del barco a vapor y del telégrafo iban a encoger Europa al mismo tamaño que tenía Francia en la Edad Media.

«Llegará el día», prosiguió, cosechando una gran ovación:

> en que Francia, vos, Rusia, vos Italia, vos Inglaterra, y vos, Alemania, vosotras todas naciones del continente, sin perder vuestras cualidades inconfundibles ni vuestras glorias individuales, os uniréis estrechamente en una misma entidad superior, y constituiréis la hermandad europea, exactamente igual que Normandía, Bretaña, Borgoña, Lorena, Alsacia, todas nuestras provincias, se fundieron en Francia. […] Llegará un día en que las balas y las bombas serán reemplazadas por los votos, por el sufragio universal de los pueblos, por el venerable arbitraje de un gran Senado soberano que será para Europa lo que el Parlamento es para Inglaterra, lo que la Dieta es para Alemania, lo que la Asamblea Legislativa es para Francia[387].

Fue, a juicio de Wells Brown, «uno de los llamamientos más impresionantes y elocuentes a favor de la paz que cabría imaginar»[388]. Como homenaje a la cautivadora elocuencia de Hugo, la actriz austriaca Ida Roland, esposa de Coudenhove-Kalergi, leyó el discurso de Hugo en la inauguración del primer Congreso Paneuropeo de 1924 «a fin de propagar la idea paneuropea»[389].

Por supuesto, Hugo estaba predicando entre los convertidos. Sin embargo, dos años después, el 17 de julio de 1851, planteó esa misma visión del futuro, esta vez ante el público más estridentemente escéptico de la Asamblea Legislativa francesa. Victor Hugo habló de forma vehemente y por extenso contra los intentos de Luis Napoleón Bonaparte —«Napoléon le petit» fue el famoso epíteto que empleó— de modificar la Constitución francesa para poder alargar su presidencia otros cuatro años. Hugo afirmó que cualquier intento de cambiar la Constitución solo podía ser un ataque contra la República, y un ataque contra la República era un ataque contra la Revolución, porque «la República y la Revolución son indivisibles». Dijo —cosechando gestos de aprobación por lo menos de la izquierda de la Cámara— que fue la Revolución la que hizo a Francia, y añadió —causando la agitación creciente de todos sus oyentes— que «el pueblo francés talló en un granito indestructible y colocó en medio del viejo continente monárquico los primeros cimientos de ese inmenso edificio que algún día se llamará: ¡los Estados Unidos de Europa!». Sus palabras fueron acogidas con aullidos de risas burlonas y con un «torrente de interrupciones, una avalancha de invectivas y un chaparrón de sarcasmos»

desde la bancada de la derecha de la Cámara y por un silencio desconcertado por parte de la izquierda[390].

Hugo no especificó en ningún momento qué forma iba a asumir esa nueva entidad política, pero en su núcleo siempre estuvieron —por lo menos hasta la invasión de Francia por Prusia en 1870— Francia y Alemania. Ellas habían sido las verdaderas creadoras de Europa, las viejas herederas, en su opinión (y en la de muchos otros), del Imperio Romano en Occidente y, tal vez de forma más significativa para la Europa moderna, del Imperio Carolingio de 800. Cuando, a finales del siglo IX, aquel imperio se derrumbó, fueron los franceses y los pueblos de los territorios de habla alemana quienes procedieron a crear o a recrear la «antigua ciudadela» de Europa. Ni Rusia —esa «salvaje amenaza para la luz desde las sombras, para el Sur desde el Norte»— ni a menudo Gran Bretaña eran parte de ella. Todo lo que representaban Europa y la «europeidad» podría resumirse en la palabra «civilización», de la que «Francia es la cabeza […] Alemania el corazón», escribía Hugo en 1842. «La civilización», añadía, «es, en esencia, Francia y Alemania. Alemania siente; Francia piensa. Sentimiento y pensamiento son la suma del hombre civilizado». En la imaginación histórica vívidamente esquemática de Hugo, Carlomagno, el alemán «sintiente» y, muchos siglos después, Napoleón, el francés «pensante», fueron los únicos que intentaron dar forma a una nueva Europa unificada. Ambos fracasaron porque intentaron con demasiado ahínco hacer que la idea de Europa fuera un reflejo de sus propias personalidades, y se descarriaron por culpa de la «envidia de las nacionalidades». En el futuro, quien defendería a Europa de sus enemigos procedentes de oriente (Rusia) y de occidente (Gran Bretaña) no sería ni un nuevo Carlomagno ni un nuevo Napoleón. Sería, por el contrario, la propia «Europa»[391]. Por supuesto, Francia y Alemania han seguido estando —como lamentan amargamente muchos euroescépticos— en el corazón de la nueva Europa.

El temor que desde entonces han manifestado ambas bancadas de la Asamblea Nacional, y que han repetido los euroescépticos de todas las tendencias políticas —a saber, que cualquier cosa que se parezca a unos «Estados Unidos de Europa», por mucha imaginación que se le echara, constituía una amenaza para la soberanía nacional—, era, en el caso de

Hugo, en gran medida infundado. Él habló reiteradamente de la abolición de las fronteras y de los aranceles aduaneros, de una moneda única europea, de un solo funcionariado, de un solo ejército, e incluso —aunque a menudo Gran Bretaña quedaba al margen de su visión de Europa— de un túnel a través del canal de la Mancha —un «tratado de unión mucho mejor», añadía, «entre dos pueblos que un apretón de manos entre lord Palmerston y *monsieur* Bonaparte». A veces, aquellos proyectos sumamente genéricos podían desvanecerse en una fantasía futurista en la que «desaparecerían todas las leyes, dejando únicamente las leyes de la naturaleza». Con el tiempo, el gobierno de los Estados Unidos de Europa acabaría decayendo, igual que el mismísimo Estado marxista, dejando en su lugar tan solo *L'Institut* [el organismo científico y literario creado en 1795], una «asamblea de los creadores y de los inventores, descubriendo y proclamando la ley, no haciéndola»[392]. Era su formulación más elaborada de una sociedad enteramente «tecnocrática». A pesar de todo, Hugo nunca tuvo la mínima duda de que cualesquiera que fueran la forma y el ámbito que pudieran asumir esos futuros nuevos Estados Unidos, tan solo podrían hacerse realidad a través de «la educación de todas las naciones conforme al ejemplo de Francia». A la cabeza de esa nueva Europa debía estar Francia. París, «un volcán de luz en el centro del mundo», sería su capital, y el francés su «lengua universal»[393]. Francia iba a liderar a todas las demás naciones de Europa en la consumación definitiva de la Revolución, y en última instancia en la consumación del proyecto de *Napoléon le Grand* para la «familia de Europa»[394]. Porque, como afirmó Victor Hugo ante la *Académie française* en 1841, fue Napoleón quien «permitió que Francia se hiciera tan grande que llenó Europa».

Al igual que antaño Napoleón, y que muchos de los futuros partidarios de una Europa unida (incluido, infaustamente, Hitler) después que él, Hugo no podía concebir una federación de Estados europeos que no estuviera dominada de hecho, por lo menos en materia de cultura, de idioma, y en última instancia políticamente, por uno de ellos. También era eso contra lo que había alertado John Stuart Mill en 1861. Aunque Mill creía firmemente que «todo aquello que realmente tiende a la adición de nacionalidades, y a la mezcla de sus atributos y peculiaridades en una unión común, es un

beneficio para el género humano», también estaba convencido de que eso siempre debía hacerse no «por el procedimiento de extinguir las tipologías […] sino de suavizar sus modalidades extremas y de rellenar los intervalos que haya entre ellos». Porque siempre existía el peligro de que unir distintas nacionalidades bajo un mismo gobierno pudiera perfectamente provocar que, en efecto, una de ellas creciera tanto como para llenar todas las demás. En caso de que eso ocurriera debido a que la nación dominante fuera «superior en civilización», a juicio de Mill, las naciones «inferiores» solo podrían alegrarse. Mill no sentía demasiado aprecio por las minorías. «Qué bretón, o vasco de la Navarra francesa», se preguntaba, no preferiría «que le llevaran a la corriente de las ideas y los sentimientos de un pueblo altamente civilizado y culto […] en vez de enfurruñarse allá en sus peñas, una reliquia semisalvaje de tiempos pasados, dando vueltas en su pequeña órbita mental, sin participación ni interés en el movimiento general del mundo?». Eso mismo, añadía Mill, cabía decir de los escoceses y los galeses. Pero si la unión se lograra únicamente mediante la fuerza, sería «un puro perjuicio para el género humano, un daño que la humanidad civilizada debería impedir alzándose en armas todos a una». La destrucción de las ciudades-estado democráticas de la antigua Grecia a manos de Alejandro Magno había sido «una de las mayores desgracias jamás ocurridas en el mundo» y, añadía Mill sombríamente, también lo sería «la de cualquiera de los principales países de Europa a manos de Rusia»[395]. Por esa razón, en opinión de Mill, una auténtica federación solo podría existir cuando «no haya una desigualdad de fuerzas muy acusada entre los distintos Estados firmantes»[396]. Y eso es algo que claramente, en la Europa de mediados del siglo XIX, no se cumplía.

Es decir: a menudo resultaba difícil determinar qué distinguía realmente a una «federación» de un «imperio». Por supuesto, esa preocupación iba a ensombrecer la mayoría de los proyectos para una integración europea desde aquellos tiempos hasta el día de hoy, y ha alimentado innumerables teorías de la conspiración, en particular desde el lado británico del canal de la Mancha, en el sentido de que toda esa palabrería sobre una Europa unida nunca ha sido más que otro medio de ir en busca de la dominación europea,

que, en el caso de Francia, se remontaba por lo menos al reinado de Luis XIV.

La visión de Hugo de una alianza franco-alemana, entre la cabeza y el corazón, se hizo añicos en julio de 1870 con el estallido de la Guerra Franco-Prusiana, la contienda de mayor alcance, y con unas repercusiones más duraderas de todas las contiendas que salpicaron el «Siglo de Viena», en particular para quienes conservaban alguna esperanza en la posibilidad de una futura unificación europea. Aunque empezó como una pelea por la sucesión al trono de España, a todos los efectos se trataba de una lucha entre el canciller prusiano Otto von Bismarck —apropiadamente apodado el «Canciller de Hierro»— para unificar Alemania bajo el liderazgo de Prusia, y Napoleón III, que estaba decidido a impedírselo. Los franceses sufrieron una derrota tras otra hasta que, el 1 de septiembre de 1870, al cabo de poco más de dos meses desde el comienzo de la guerra, el mismísimo Napoleón III cayó prisionero en la Batalla de Sedán. A continuación los prusianos sitiaron París, que capituló definitivamente el 19 de enero de 1871. La víspera, y como un acto adicional de humillación, Bismarck eligió el Salón de los Espejos del Palacio de Versalles como escenario para proclamar «káiser» al rey Guillermo I de Prusia, creando lo que posteriormente vino en llamarse el «II Imperio Alemán» (el primero fue el «Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana» de 1512-1806). El nuevo Imperio Alemán seguía siendo a todos los efectos una federación de principados semiindependientes, como lo había sido en tiempos del I Reich, y sus tres principados más grandes, Baden, Baviera y Württemberg, incluso contaban con sus propios ejércitos. Pero al resucitar la grandeza del Imperio de Carlomagno, y al hacerlo justamente en el palacio que siempre se había considerado el símbolo más exuberante del intento de Francia por dominar Europa, mucha gente comentó que Bismarck por fin se había cobrado venganza por la Batalla de Jena de 1806, en la que Napoleón aniquiló los ejércitos del rey Federico Guillermo III y redujo a Prusia al rango de satrapía del Imperio Francés.

El Tratado de Fráncfort del 10 de mayo de 1871, que puso definitivamente fin a la Guerra Franco-Prusiana, despojó a Francia de la mayor parte de los territorios ganados por Francia en tiempos de Napoleón,

con especial relevancia los de Alsacia y Lorena. Sin embargo, se trataba de una guerra de desgaste, no de conquista, dado que Alemania renunció a ulteriores reivindicaciones territoriales, y se retiró el 28 de enero. Sin embargo, a partir de entonces, durante varios meses, aquella contienda provocó que circularan por el resto de Europa, e incluso por Gran Bretaña, todo tipo de rumores sobre la inminencia de una nueva guerra de proporciones napoleónicas, pero ahora con Alemania como nueva conquistadora del continente[397]. Las subsiguientes repercusiones del conflicto en el «Sistema Europeo» fueron catastróficas, y contribuyeron a desencadenar la confrontación final entre las dos potencias en 1914. Ahora, la relativamente débil y dividida Alemania había sido sustituida por un Reich mucho más fuerte, más resuelto y más decidido —atrás quedó cualquier rastro de los alemanes de Hegel, cuyo «patriotismo no era muy vivaz»— y la pérdida de Alsacia y Lorena se convirtió en una fuente de conflictos persistentes y de sentimiento anti-alemán en Francia hasta el final de la Primera Guerra Mundial.

El 1 de marzo de 1871, Victor Hugo pronunció otro apasionado discurso —con el revelador título de «Para la guerra en el presente y para la paz en el futuro»— ante la Asamblea Nacional, que ahora regía los destinos de una III República recién creada. Francia, insistía Hugo, incluso tras una sangrienta derrota, seguía siendo la patria de la libertad y la Ilustración, «no del derecho divino sino del derecho humano». Sin embargo, ahora, Francia también representaba el conjunto de la civilización, mientras que Alemania, ese «imperio de la servidumbre», únicamente representaba la barbarie. No obstante, Hugo estaba convencido de que solo se trataba de un momento pasajero. En virtud de sus actos en la guerra, Alemania había renunciado brutalmente a su papel como parte sintiente de Europa, pero él confiaba en que algún día Francia y Alemania resolverían sus diferencias, y que ambas se reunirían como «una sola familia, una sola república». Y concluía diciendo: «Seamos los Estados Unidos de Europa, la federación continental; seamos la libertad de Europa, la paz universal» —cosechando una gran ovación esta vez desde la izquierda[398]. El 14 de julio, Victor Hugo plantó un roble en la parcela de su casa en St. Peter Port, en la isla de Guernsey,

vaticinando que cuando el árbol llegara a la madurez, «los Estados Unidos de Europa» se habrían hecho realidad. Sigue allí.

Al año siguiente, en el Congreso por la Paz de Lugano, Hugo le aseguró a los asistentes que aunque la Guerra Franco-Prusiana, más que ningún otro conflicto entre Estados europeos, «hubiera vuelto a poner en cuestión la civilización» y cargado el futuro de «un odio inmenso», Europa en sí sobreviviría. Sin embargo, políticamente, ahora el desenlace de la guerra planteaba al continente un dilema político imprevisto hasta entonces. Ahora, argumentaba, Europa tenía que elegir exclusivamente entre dos opciones: «convertirse en Alemania o convertirse en Francia; quiero decir, ser un imperio o ser una república». Sin embargo, en realidad esa opción era una ilusión. Los imperios ya eran cosa del pasado. El *Deutsches Reich* inaugurado en 1871 ya era un anacronismo. Nadie podía optar durante mucho tiempo, como había hecho Bismarck, por retroceder. Independientemente de la forma de gobierno que pudiera tener Alemania ahora, algún día, le aseguraba Hugo a los delegados, se convertiría, igual que Francia, en una república. Y cuando llegara ese día, cuando su roble llegara a la madurez:

> Tendremos esos grandes Estados Unidos de Europa, que coronarán el viejo mundo como los Estados Unidos de América coronan el nuevo mundo. Tendremos el espíritu de conquista transfigurado en espíritu de descubrimiento; tendremos la generosa fraternidad de las naciones en vez de la fraternidad feroz de los emperadores. Tendremos la patria sin la frontera, […] el comercio sin la aduana, la circulación sin la barrera[399].

VII

Estados Unidos de América —el «puro modelo americano» de Cattaneo— era a todas luces el Estado federal más exitoso, con mejor desempeño, y más próspero, que existía en aquella época. También era, por supuesto, una república democrática, y la mayoría de los defensores de la unificación europea, desde mediados del siglo XIX hasta hoy, estaban y están convencidos, como lo estaba Victor Hugo, de que si se pretendía unificar Europa, solo podía ser a través de alguna forma de federación o confederación de repúblicas democráticas. A mediados del siglo XIX, de los

tres únicos modelos autóctonos posibles, las Provincias Unidas de los Países Bajos y la Liga Hanseática habían dejado de existir hacía mucho tiempo. Y el que quedaba, Suiza, aunque a menudo se citaba como prueba de que los europeos procedentes de grupos con idiomas distintos y con diferentes orígenes culturales y políticos eran capaces de unirse para crear una verdadera confederación, era demasiado pequeño y demasiado anómalo como para tenerlo en cuenta. Como señalaba en 1944 el gran jurista Hans Kelsen, Suiza está formada por «fracciones insignificantemente pequeñas de las naciones alemana, francesa e italiana, separadas de dichas naciones por circunstancias históricas y políticas» y no por las «naciones poderosas». Kelsen señalaba que, además, era relevante que tanto Estados Unidos como Suiza fueran «territorios geográficamente contiguos y [que se habían] unidos para formar un solo Estado», algo que no era aplicable a la mayoría de los Estados de Europa, y mucho menos del mundo[400].

A pesar de todas aquellas menciones de Estados Unidos como ejemplo, pocos de quienes instaban a la creación de una federación o confederación europea llegaron alguna vez a decir gran cosa sobre cómo se gobernaría en la práctica la nueva versión europea. Muchos, ya desde el abad de Saint-Pierre (incluso podríamos remontarnos al *Grand Dessein* del duque de Sully en 1600)[401], habían hablado en unos términos muy generales de una asamblea europea, de una dieta, de un consejo general, incluso de un parlamento europeo. Pero, aparentemente, ninguno de los que reivindicaban como meta unos Estados Unidos de Europa, ni Mazzini, ni Cattaneo, ni los organizadores de la Liga de la Paz y la Libertad, ni siquiera el propio Hugo, había reflexionado seriamente sobre cómo podría replicarse en Europa la estructura de gobierno de Estados Unidos, con una Cámara de Representantes y un Senado, y menos aún una Presidencia ejecutiva con unos poderes prácticamente monárquicos, y para colmo en una Europa que estaba viviendo una transición muy dolorosa de la monarquía autocrática a la democracia representativa.

Para empezar, como a menudo señalaban tanto una gran parte de los que refrendaban la idea de unos futuros Estados Unidos de Europa como quienes se oponían a ella, las poblaciones de las Trece Colonias que habían pasado a ser los «estados» de la Unión eran en gran medida homogéneas

tanto en lo cultural como en lo político; todas hablaban un mismo idioma, observaban a grandes rasgos el mismo sistema de leyes, compartían más o menos los mismos presupuestos políticos, tenían más o menos la misma religión, con pocas excepciones todas provenían de la misma región de Europa, y todas compartían una historia común como asentamientos británicos de ultramar. Es decir, aquellas poblaciones no tenían ni la variedad ni las diferencias culturales, jurídicas, políticas, idiomáticas y religiosas presentes en los Estados europeos. Las diferencias que realmente existían entre, digamos, Massachusetts y las Carolinas desaparecen en un punto de fuga cuando las comparamos con las que podía haber entre la España católica y la Prusia luterana. Y luego estaba el hecho incómodo de que Estados Unidos se creó a partir de una guerra en la que la inmensa mayoría de sus futuros ciudadanos habían luchado en el mismo bando, por los mismos objetivos. Los propios padres fundadores habían reconocido que se trataba de un factor indispensable para que el país siguiera existiendo. «Estados Unidos independiente», escribía John Jay, «no estaba formado por territorios aislados y distantes». Jay estaba convencido de que la Providencia

> tuvo a bien conceder este singular territorio indiviso a un pueblo unido —un pueblo descendiente de los mismos antepasados, que habla el mismo idioma, que profesa la misma religión, apegado a los mismos principios de gobierno […] y que por sus criterios, armas y esfuerzos colectivos, luchando codo con codo durante una larga y sangrienta guerra, ha consolidado noblemente la libertad y la independencia para todos[402].

En 1873, en su apasionado alegato a favor de lo que más tarde sería el Institut de Droit International, Gustave Rolin-Jaequemyns reflexionaba en términos similares al decir que esos «hombres por lo demás serios» que creían que bastaba con replicar las condiciones que habían dado lugar a «la formación y la existencia de la Unión americana» para conseguir que toda la humanidad fuera «pacífica y feliz», no habían sido capaces de tener en cuenta que en Europa, donde cada uno de sus distintos pueblos «se enorgullece de su pasado histórico, de su lengua, de su literatura y de todo lo que constituye su individualidad», nunca sería posible que una propuesta como aquella diera resultado. «Nos inclinamos por la escuela italiana», concluía Rolin-Jaequemyns (aludiendo a Pasquale Stanislao Mancini y al

constitucionalista Augusto Pierantoni, herederos de Mazzini y Cattaneo, y cofundadores del Institut de Droit International), «que en general tiende a desarrollar y fortalecer el elemento nacional […] y a representar el futuro de la humanidad como algo destinado no a absorber, sino por el contrario a garantizar, la existencia de los derechos, y el desarrollo autónomo de cada uno de los miembros colectivos de la familia humana»[403].

El modelo que tenía en mente la mayoría de los defensores de unos Estados Unidos de Europa —aunque pocos de ellos llegaban a mostrarse ni mucho menos tan precisos en sus analogías— era algo parecido a la unión de unos Estados confederados individuales y plenamente independientes por la que abogaban los «artículos de Confederación y Unión Perpetua» de 1781. Ese concepto —una «soberanía por encima de los soberanos, un gobierno por encima los gobiernos», en las despectivas palabras de James Madison— había conservado la soberanía y la independencia de los estados individuales, y solo había concedido al nuevo Gobierno central «confederal» los poderes que, a juicio de los colonizadores, antiguamente pertenecían al rey y al Parlamento[404]. Sin embargo, si las antiguas Trece Colonias finalmente hubieran adoptado aquella propuesta, difícilmente habrían estado en mejores condiciones de lograr ese tipo de unidad y de estabilidad tan admiradas por los federalistas europeos de lo que lo estarían más tarde las repúblicas independientes de Hispanoamérica, que nunca lograron llegar a una verdadera unión entre ellas. Lo que había apuntalado el nacimiento de Estados Unidos durante su periodo de consolidación inicial y durante la Guerra de Secesión había sido la Constitución federal de 1789, donde, en palabras de Tocqueville, «el principio de la soberanía del pueblo es […] un hecho jurídico y omnipotente que rige el conjunto de la sociedad»[405]. Y nada remotamente parecido a eso habría sido totalmente inaplicable en la Europa del siglo XIX.

J. R. Seeley se expresaba en unos términos muy parecidos en una conferencia que pronunció ante la Sociedad por la Paz en 1871, en medio de la Guerra Franco-Prusiana (y que a Charles Lemonnier le pareció «un fort bon discours»)[406]. Si «la Confederación Americana» hubiera permanecido como estaba, argumentaba Seeley, habría acabado igual que todas las demás confederaciones fallidas de las que estaba plagada la

historia europea, las «indefensas ligas anfictiónicas de la antigua Grecia», el Sacro Imperio Romano, y la «*Bund* alemana que se hizo pedazos en 1866». Por el contrario, «en 1789 la Confederación Americana […] dio paso a la Unión Americana» para consolidar «la única federación preeminentemente exitosa de la historia». Da la sensación de que en general Seeley no tenía muy buena opinión de la cultura política estadounidense, pero opinaba que, en el sistema en sí, los estadounidenses «han encontrado una unión política superior para la humanidad; han encontrado un nombre más grande que el de Estado; han creado una virtud más allá del patriotismo».

Sin embargo, a diferencia de muchos de los que le siguieron, a diferencia incluso de Altiero Spinelli, de Jean Monnet, de Robert Schuman y de los demás «fundadores de la Unión Europea», Seeley se había dado cuenta de que no iba a resultar tan fácil separar una alianza política de la identidad cultural y social. Una cosa era amalgamar una «población homogénea, y unida por su lengua, sus instituciones y su religión», y otra cosa muy distinta «uncir indisolublemente entre sí a tantas razas rivales y tantos Estados rivales, y tantas religiones rivales, ¡al inglés y al francés, al alemán y al eslavo, al alemán y al italiano!». Y añadía que resultaba difícil tan siquiera imaginar

> [un] nombre federal que caiga como una tapa sobre tantos desacuerdos de siglos, y que oculte a la vez tantas heridas inveteradas; conciliar de una vez todas las antipatías más arraigadas, unir en una acción política común a los súbditos de un zar, de un káiser, de una reina constitucional, y de una República suiza; acostumbrar a relacionarse con familiaridad a quienes la diferencia de idioma ha convertido en bárbaros entre sí durante tanto tiempo.

Y además, por supuesto, Estados Unidos de América no había llegado a ser en realidad una verdadera nación ni siquiera después de 1789[407]. En las últimas páginas de su estudio de la democracia en Estados Unidos, Alexis de Tocqueville hacía la siguiente observación desalentadora:

> Deseo añadir mi fe en la perfectibilidad humana; pero hasta que los hombres hayan cambiado de naturaleza y se hayan transformado completamente, rehusaré creer en la duración de un gobierno cuya tarea es mantener unidos a cuarenta pueblos distintos, esparcidos en una superficie igual a la mitad de Europa; evitar entre ellos las rivalidades, la ambición y las luchas, y reunir la acción de sus voluntades independientes hacia la realización de los mismos designios[408].

El escepticismo de Tocqueville era muy fundado. Menos de treinta años después, aunque no exactamente por las razones que él había imaginado, Estados Unidos se sumió en una de las guerras civiles más encarnizadas de la historia de Occidente. Y se trató, como afirmó el propio Abraham Lincoln el 19 de noviembre de 1863, en el que acaso sea el discurso más famoso de la historia de Estados Unidos, de una guerra «que pone a prueba si esa nación, o cualquier nación así concebida y consagrada puede durar mucho»[409]410.

Los colonizadores americanos, a diferencia de los europeos, a diferencia incluso de los miembros de la Asamblea Nacional de Francia en 1791, tampoco tenían tras de sí, como ocurría con los fundadores de la Unión Europea en 1945, en palabras de Habermas, «doscientos años de práctica constitucional»[411]. Fueron inventando sobre la marcha. Y al final acabaron teniendo, como a menudo han señalado sus críticos con amargura, una versión romanizada y «mixta» del ordenamiento constitucional británico surgido a partir de la denominada Gloriosa Revolución de 1688, y que, a juicio de los independentistas norteamericanos, había sido incumplido por el rey Jorge III, no por ellos[412]. Lo que acabó siendo Estados Unidos sobrevivió a las primeras crisis constitucionales y a una de las guerras civiles más sangrientas de la historia sobre todo gracias al feroz, aunque mal definido, «patriotismo» que había animado la Guerra de Independencia; a la fetichización de la Constitución; al incesante conjuro de un conjunto de valores simplemente unitarios basados en una confusa noción de las «libertades» y la «libertad»; y a la reiterada insistencia por parte de los políticos de todas las tendencias en que realmente existe una cosa denominada «el pueblo estadounidense», desde Alaska hasta California, *e pluribus unum,* capaz de mantener la imagen, a pesar del flujo ininterrumpido de inmigrantes (legales) de «una Nación bajo Dios, indivisible, con libertad y justicia para todos». Lo que los estados del Norte consiguieron en 1867 fue hacer posible una convincente sensación tanto de ciudadanía como de identidad, por manida que pueda parecer a veces. De no ser por eso, a Estados Unidos pudo perfectamente haberle ocurrido lo mismo que a la unión de la «Gran Colombia» (1819-1831) de Simón Bolívar.

A juicio de Seeley, la lección que cabe aprender del fracaso inicial de la *con*federación norteamericana era que «los decretos de la federación no deben trasladarse a los funcionarios de los Estados por separado, sino que esa federación ha de tener un ejecutivo independiente y aparte con el que hacer valer su autoridad sobre los individuos». Por esa misma razón, cualquier federación europea estaría abocada al fracaso si no fuera más que un mero agregado de Estados preexistentes. «El individuo, y no simplemente el Estado», escribía Seeley, «debe establecer una relación inequívoca con la Federación», y debe ser consciente de sus obligaciones y lealtades para con ella. Advertía de que todas las federaciones «que se reducen a meros acuerdos entre gobiernos son una burla». Por consiguiente, cualquier futuro «Estados Unidos de Europa» debe tener una constitución, un parlamento y un ejecutivo. Y no solo debe tenerlos, sino que sus órganos han de constituir los fundamentos de una nueva modalidad de ciudadanía. Nunca sería posible abolir las guerras dentro de Europa hasta que todos los europeos estuvieran dispuestos «a adoptar una ciudadanía completamente nueva. Tenemos que dejar de ser ingleses, franceses, alemanes, y debemos empezar a sentirnos igual de orgullosos de llamarnos europeos a nosotros mismos». Como tampoco, advertía Seeley, esos nuevos europeos tendrían la menor posibilidad de éxito a menos que estuvieran dispuestos a «superar las diferencias de idioma, raza, cultura y religión». Los nuevos europeos tendrían que aprender a valorar su nueva ciudadanía más que la vieja, de modo que, si surgiera un conflicto entre la federación y el Estado, como ocurrió en Estados Unidos en 1861, «preferirían la Unión al Estado», algo a lo que se negaron, sin vacilar y de forma generalizada, los ciudadanos de la Confederación.

El único medio por el que se podría dotar de cierta unidad duradera a todos los europeos sería «difundir una nueva convicción por Europa». Seeley estaba convencido de que si se pretendía crear una «verdadera unión de pueblos» en Europa, nunca «se alcanzaría únicamente por métodos diplomáticos, ni por la simple acción de los gobiernos, sino solamente mediante un movimiento popular universal. Ahora bien, hace cien años, la posibilidad de que tal movimiento popular se extendiera por Europa era

difícilmente concebible, pero actualmente no hay nada más fácil de concebir».

A fin de cuentas, ya se habían producido movimientos parecidos anteriormente. La Reforma y la fascinación de la imaginación política por los «principios populares de gobierno» a partir de 1789 habían sido inimaginables antes de que se produjeran. Si «una opinión que surge en el seno del pueblo y que poco a poco va cobrando fuerza bajo el influjo del argumento racional» fue capaz de imponer la abolición de la esclavitud a unos «Parlamentos fríos o reacios», ¿quién podría dudar seriamente de que «también le llegará el día a la federación»? Seeley advertía de que probablemente sería un largo camino, pero que «el viento constante y la irresistible marea del destino manifiesto» acabarían llevándola inexorablemente a buen puerto. Las dificultades, concluía en un tono triunfal,

> carecen de precedentes solo por su número y su entidad; no cabe duda de que serían infranqueables si las ventajas de la unión solo fueran módicas; queda por ver si le resultarían infranqueables a una opinión pública europea gradualmente aleccionada a ver ante sus propios ojos cómo surge una nueva Federación, igual que un majestuoso templete sobre la tumba de la guerra, emulando en prosperidad y unidad a la Federación transatlántica, pero superándola con diferencia en todo el patrimonio de cultura, costumbres y ciencia, y consagrada con todas las tradiciones y las reliquias del mundo antiguo[413].

La visión que tenía Seeley de lo que hacía falta para crear una verdadera federación europea va mucho más allá que cualquier otro proyecto europeo de una fecha posterior. Pero a pesar de que unos Estados Unidos de Europa fueron y han seguido siendo un ideal, ninguna propuesta de ese tipo ha intentado nunca vincular los beneficios obtenidos de la paz —que siempre fue, por supuesto, el primer incentivo para la unificación— con el comercio internacional, ni asociar todas esas cosas con la conservación de cuestiones más esquivas, como los vínculos del idioma y la cultura, que crean las comunidades humanas. Y eso es lo que, a pesar de sus vacilaciones y sus incertidumbres, siempre ha intentado conseguir la Unión Europea.

VIII

No obstante, incluso para sus más apasionados defensores, los «Estados Unidos de Europa», aunque fueron bastante más que la «consigna» a la que aludía Lenin, seguían siendo entonces más un grito de llamada que un proyecto para un futuro gobierno. La mayoría tendía a estar de acuerdo con Seeley en que era necesario algo que se alzara por encima del prosaico asunto del gobierno en la práctica si se pretendía que los Estados Unidos de Europa llegaran a ser —y siguieran siendo— una realidad: una cultura común, un ideal, y una nueva modalidad de ciudadanía. Sin embargo, curiosamente, la forma *política* concreta que podría asumir una futura federación europea seguía siendo, y muchos argumentarían que todavía es, un asunto impreciso.

Los dos escritores, ambos juristas de formación y profesión, que a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX probablemente más contribuyeron a dar cuerpo a un proyecto para una nueva Europa unida que tuviera ciertas posibilidades de superar las evidentes dificultades que plantearía cualquier intento de importar a Europa algún aspecto del federalismo estadounidense, fueron Johann Caspar Bluntschli (al que ya hemos mencionado) y James Lorimer, *Regius Professor* de Derecho Público y Derecho Natural y de las Naciones en la Universidad de Edimburgo, y uno de los fundadores del Institut de Droit International. Aunque hoy en día raramente se menciona a Bluntschli y a Lorimer, y menos aún por parte de los redactores de los sucesivos tratados que han ido creando la Unión Europea, a pesar de todo, si cabe decir que una persona o un grupo en concreto fue capaz de prever las dificultades a las que tendría que enfrentarse cualquier futura Unión Europea, y el tipo de aspiraciones que esta tendría que encarnar, fueron ellos.

Hay que reconocer que hoy hay numerosas razones por las que uno no se puede tomar muy en serio a Lorimer (aunque la mayoría de sus contemporáneos claramente lo hacían); para empezar, era un teórico de derecho natural. Creía, igual que los grandes juristas de los siglos XVII y XVIII, que el mundo se regía por una modalidad de derecho —comúnmente conocida como «derecho natural»— que estaba inscrita en la naturaleza, a la que todos los seres humanos podían acceder a través de la razón, y que era, por consiguiente, aplicable a cualquier pueblo y en cualquier lugar. Sin

embargo, Lorimer vivía en un mundo profesional formado en gran parte por pensadores positivistas, para quienes todo el derecho era un asunto de convenciones puramente humanas. También era, para su deshonra, un racista a ultranza (y un antisemita) que opinaba que «ninguna contribución moderna a las ciencias parece destinada a influir en la política y la jurisprudencia internacionales en una medida tan grande como lo que ha venido en llamarse la "etnología, o la ciencia de las razas"» —y con eso se refería a la fisiología de Johan Friedrich Blumenbach y al darwinismo social, no a la antropología contemporánea[414]. A pesar de todo, el enfoque que daba Lorimer al posible futuro de una Europa unida carece enteramente de cualquier tipo de matices raciales. Tanto Lorimer como Bluntschli insistían en que lo que unía a Europa no era la raza, sino el presupuesto de la existencia de un legado cultural común, de una historia común, y, sobre todo, para ambos autores, de una misma forma de entender el papel —aunque no siempre la naturaleza— del derecho.

Además, la forma que tenía Lorimer de entender el derecho natural podía ser, en ocasiones, sumamente excéntrica, pero de entre todos sus contemporáneos probablemente él también fue el que se preocupó más por la creación de una amplia teoría de derecho internacional. Eso le convirtió en un cosmopolita convencido, y así (aunque solo fuera por eso) en algo parecido a un kantiano. Al igual que Kant, Lorimer creía que la jurisprudencia, una vez «elevada a la atmósfera más clara de las concepciones cosmopolitas», podía ser capaz de demostrar que «de la misma forma que el orden nacional es la condición para la libertad personal, y el orden internacional es la condición para la libertad nacional, en el orden cosmopolita es donde corresponde buscar la libertad de acción internacional»[415]. Al igual que Kant, Lorimer estaba seguro de que era absolutamente imposible que un sistema de derecho entre los Estados tuviera el mínimo significado en ausencia de lo que él denominaba «un sistema de responsabilidad mutua»[416]. En el fatídico año de 1871, Lorimer publicó, en francés, una *Proposition d'un congrès international basé sur le principe de facto* («Propuesta de un congreso internacional basado en el principio *de facto*»), donde exponía a grandes rasgos su propuesta para un futuro «Gobierno Internacional»[417]. Siete años después, Bluntschli

publicaba su propia teoría en *Die Organisation des europäischen Staatenvereines* («La organización de la unión de Estados europeos»), que era a la vez una crítica del plan de Lorimer, y, a su juicio, una alternativa mucho más plausible. En 1884, Lorimer publicó una versión ampliada de su artículo original y una serie de respuestas a las objeciones de Bluntschli bajo el rimbombante título de *The Ultimate Problem of International Jurisprudence* («El problema por antonomasia de la jurisprudencia internacional») como último tomo de su gran obra, *The Institutes of the Law of Nations: A Treatise of the Jural Relations of Separate Political Communities* («Las instituciones del derecho internacional público: un tratado sobre las relaciones jurídicas de las comunidades políticas por separado»)[418].

A lo largo de toda la obra, Lorimer habla de un gobierno «internacional», pero a pesar de que él dejaba abierta la posibilidad de que algún día lejano un gobierno de ese tipo pudiera extenderse al mundo entero, él mismo decía que había abordado el problema de cómo instaurar la paz, la estabilidad y el imperio de la ley entre los Estados «como una cuestión para Europa en general, y sobre todo desde el punto de vista del Continente»[419]. Al igual que sus predecesores, y muy especialmente Kant, Lorimer reconocía plenamente que hacer realidad su propuesta requeriría «un periodo de tiempo, y cierto grado de progreso en la civilización de los Estados individuales, al que no me aventuro a asignar un límite». Sin embargo, a diferencia de sus predecesores, por lo menos tal y como Lorimer había interpretado sus escritos, su propuesta se basaba, como dejaba bien claro su título original, en un razonamiento *de facto,* y por consiguiente no debía clasificarse en la misma categoría que «las concepciones como la Utopía de sir Thomas More, la República de Victor Hugo, y ni siquiera como la República de Platón y la Paz Perpetua de Kant»[420]. A sus propios ojos, aunque no a ojos de Bluntschli, Lorimer no era más que un realista.

Pese a estar convencido de la existencia de un conjunto de principios rectores para toda la humanidad, y a pesar de sus no infrecuentes alusiones a la Providencia, Lorimer creía, como él mismo afirmaba, «en la racionalidad de la omnipotencia y en la omnipotencia de la razón; y, desde un punto de vista absoluto, no me atrevo a establecer límites ni a los planes

de la Providencia ni a la perfectibilidad de la sociedad humana»[421]. Lorimer estaba convencido, igual que sus colegas positivistas, de que si la ley tenía que ser algo más que un impreciso mandato moral, debía ser susceptible de hacerse cumplir. Y eso significaba, igual que anteriormente para Kant, que el derecho internacional, como todas las leyes, solo podía ser *ley* en el marco de un orden político dado, lo que, en el caso de Europa, significaba, lo mismo que para Kant, una forma de federalismo. Sin embargo, primero era preciso construir orden de esas características. No iba a surgir espontáneamente, como al parecer creían Victor Hugo y otros, de las afinidades comunes, ni iba a ser impulsado por la creciente prosperidad económica, por el poder «civilizador» del comercio y por la «opinión pública». Por añadidura, no solo no iba a evolucionar naturalmente a partir del inevitable progreso de todos los pueblos europeos, sino que en realidad lo más probable era que solo se creara como respuesta a una crisis. «Es inevitable», decía Lorimer en 1871, poco después de que los alemanes se retiraran de París, «que surja el problema de un orden europeo o cosmopolita al principio o, más frecuentemente, al final de una gran guerra»[422]. Y tampoco la doctrina del «equilibrio de poderes», que supuestamente había salido vencedora del Congreso de Viena, podía aportar una solución a largo plazo. Esa solución era, en el mejor de los casos, en palabras de Lorimer, «imposible de definir […] con la mínima aproximación a la exactitud […] y por consiguiente ha sido objeto de diversas interpretaciones dependiendo de las distintas opiniones que han sostenido los distintos Estados, y han ido oscilando por distintos intereses en épocas diferentes»[423]. Por añadidura, para que diera resultado durante cierto tiempo, lógicamente la solución del equilibrio de poder tenía que eliminar cualquier futuro desarrollo de los Estados implicados: fortalecer a uno o debilitar a otro equivalía a destruir el equilibrio. Y, como comentaba Bluntschli, la misión del derecho internacional no era «proteger el *statu quo*» sino «reconocer y promover el desarrollo de los Estados»; y no cabía esperar que unos Estados en permanente desarrollo permanecieran mucho tiempo en equilibrio[424]. Decía Lorimer: «Ahora que todas las grandes potencias saben por sus propias y dolorosas experiencias que ninguna de ellas es lo bastante poderosa como para subordinar a todas las demás, ni

tampoco es lo bastante fuerte a largo plazo como para resistirse a una Europa unida», había llegado el momento de crear una comunidad política de Estados en vez de depender de un equilibrio permanentemente inestable entre unos pueblos en una situación de cambios constantes. El efecto supondría transformar el derecho internacional, es decir el «Derecho Público Europeo», en una especie de ley nacional[425].

El problema, sin embargo, como había advertido claramente Kant, era cómo hacerlo sin ser presa del tipo de «monarquía universal» representada por Luis XIV y posteriormente por Napoleón. A juicio de Lorimer, la solución, y, una vez más, a ese respecto Lorimer no difiere mucho de Kant, era garantizar que todos los Estados que formaran el «gobierno internacional» mantuvieran su soberanía individual como Estados, pues «una nación internacional […] es una contradicción en términos»[426]. Por consiguiente, el gobierno que los vinculara a todos «consistiría en un parlamento, una judicatura, un ejecutivo, y un tesoro público, exclusivamente para cometidos internacionales»[427]. La propuesta de Lorimer, como señalaba Bluntschli sin miramientos, es rígida y en ocasiones excéntrica. El Parlamento sería bicameral, estaría formado por un Senado (aparentemente inspirado en la Cámara de los Lores británica) y por una Cámara de Diputados, no muy distinta de la Cámara de los Comunes. Además, debía existir algo que Lorimer denominaba «Agencia o Ministerio» formado por miembros escogidos entre las dos cámaras del Parlamento[428]. Ese organismo sería responsable de elegir entre sus miembros un presidente del «Estado internacional» encargado de gestionar los asuntos económicos; también sería responsable de lo que Lorimer llamaba una «fuerza permanente» —algo parecido a la malhadada Fuerza de Defensa Europea— que permitiría que los Estados individuales redujeran el tamaño de sus ejércitos permanentes. El «Departamento Judicial» estaría formado por dos tribunales distintos, uno civil y otro penal. El tribunal civil sería responsable de «todas las cuestiones de derecho internacional público que tengan que ver con reclamaciones pecuniarias o territoriales, rectificación de fronteras, etcétera, en la medida de que su solución dependa de la interpretación de los tratados existentes, o de las promulgaciones legislativas del Gobierno Internacional»[429]. El tribunal

penal actuaría de una forma muy parecida a como lo hace hoy en día el Tribunal de Justicia Europeo. Los detalles del poder ejecutivo quedaron en unos términos un tanto imprecisos; pero estaría formado por miembros elegidos por la Agencia o Ministerio y tendría a su disposición algún tipo de poder regulador (aunque Lorimer no dice exactamente cuál) «para hacer cumplir las normas promulgadas por el Parlamento Internacional, y los decretos de los tribunales internacionales»[430].

A juicio de Lorimer, este aparato administrativo un tanto voluminoso no podía ser peripatético, como Bluntschli había dicho que tenía que ser una autoridad auténticamente internacional, ya que el traslado de las instituciones administrativas de un sitio a otro sería tan imposiblemente engorroso que haría que su funcionamiento resultara prácticamente imposible. (Debía de resultar difícil imaginar tantos caballos y tantos carros arrastrándose por las carreteras y los puertos de montaña encharcados por la lluvia. Incluso con los modernos medios de transporte, el funcionamiento del Parlamento Europeo se interrumpe periódicamente cuando va y viene entre Bruselas y Estrasburgo.) No obstante, dado que «una nación internacional» con un único centro geográfico administrativo era, a su juicio, «una contradicción en términos», «la vida internacional en un mundo material debe difundirse desde un centro internacional, donde, sin perturbaciones por parte de los elementos nacionales, se le permita respirar una atmósfera internacional». La capital de la nueva Europa tendría que ser, como Washington, un lugar sin vínculos geopolíticos con ninguno de los Estados miembros de la unión más general. Para Lorimer, el lugar más indicado sería una Constantinopla «desnacionalizada», «que, a consecuencia de la incapacidad política de los turcos y de otras causas históricas, se había convertido en *res nullius gentis* [una cosa de ningún pueblo], y por consiguiente debía ser declarada *res omnium gentium* [una cosa de todos los pueblos] —el foro común de las naciones, y el centro de la vida internacional». En caso de que no fuera posible disponer de ello, Lorimer opinaba que el cantón de Ginebra debía ser declarado «territorio internacional» y por consiguiente transformarse en el «centro de la vida europea» y el «centro de la descentralización»[431].

Sin embargo, independientemente de la ubicación final del gobierno internacional, era crucial que las leyes promulgadas por él no afectaran en modo alguno a los asuntos internos de los Estados implicados. Lorimer insistía en que, a diferencia de sus predecesores, él no intentaba crear un único Estado a partir de muchos —ni siquiera un Estado tan amorfo como el Sacro Imperio Romano—, sino crear una auténtica confederación capaz de resolver el problema aparentemente irresoluble de cómo crear un sistema de legislación para los Estados europeos que regulara únicamente los asuntos de interés común para todos ellos, y que al mismo tiempo dejara todos los demás asuntos en manos de los propios Estados individuales. En ese aspecto, el proyecto de Lorimer tiene afinidades con el «principio de subsidiariedad» —sobre el que volveré— establecido por el Tratado de Maastricht (el Tratado sobre la Unión Europea) de 1992, que hoy en día es uno de los principios generales del derecho europeo, que también insiste en que todas las decisiones deberían tomarse al nivel más inmediato (o más local) que sea coherente con su resolución[432].

A pesar de sus advertencias sobre las consecuencias posiblemente deletéreas de un parlamento supranacional demasiado intrusivo, Lorimer también era consciente, igual que lo han sido las sucesivas generaciones que se han esforzado por dar forma a la UE, de que «a fin de que el gobierno internacional pueda actuar como guardián de la libertad de todos los gobiernos nacionales, y de todos los gobiernos nacionales por igual, debe gozar de una libertad propia por separado; y eso, a mi juicio, solo puede hacerlo por medio de un ejecutivo aparte»[433].

La principal objeción de Bluntschli al «Gobierno Internacional» de Lorimer era que se basaba excesivamente en lo que Bluntschli llamaba «el modelo de Hamilton» *(Gedanken Hamiltons)* —es decir, en la Constitución de Estados Unidos de 1789 (aunque, en realidad, Lorimer no hace ninguna alusión directa a Estados Unidos ni a ningún futuro «Estados Unidos» de Europa). Bluntschli insistía en que eso era algo que nunca podría imponerse en Europa, debido a la razón, ya sobradamente conocida, de que, mientras que sí existía, por muy desmadejadamente que fuera, un «pueblo» estadounidense, Europa, en cambio, estaba formada por muchos pueblos. «La Unión de Estados Unidos», escribía Bluntschli, «aunque se compone

de unos estados relativamente independientes, es una sociedad soberana en la que el pueblo de Norteamérica, unido por una patria común, una lengua, una cultura, unas leyes y unos intereses comunes, comparte una identidad nacional común». Las palabras iniciales de la Constitución de Estados Unidos, «Nosotros, el pueblo», presuponían que ya existía un *pueblo* norteamericano antes de que se hiciera cualquier intento de crear una federación de *estados* norteamericanos sobre esa base. Tan solo eso había hecho posible lo que Bluntschli describía en otro lugar como una «nueva personalidad estatal independiente dotada de su propia voluntad y de sus propios órganos», que a su vez era capaz de crear una sociedad política en la que «la unidad y la libertad del todo no era menos cierta que la unidad y la libertad de las partes, y donde ambas, el todo y sus miembros, estaban organizados como estados. El concepto era completamente nuevo. Hasta ese momento, nunca había existido una formación estatal semejante en la historia del mundo[434].

Incluso en unas condiciones tan favorables como esas, tal y como predijo Tocqueville, Estados Unidos, un país nuevo, no había sido capaz de «mantener unidos a cuarenta pueblos diversos […] evitar entre ellos las rivalidades, la ambición y las luchas, y reunir la acción de sus voluntades independientes hacia la realización de los mismos designios». Si Estados Unidos había necesitado una prolongada y enconada guerra civil para consolidar su unidad, Bluntschli se preguntaba qué posibilidades tenía Europa, donde no hay, ni ha habido nunca, un único pueblo. Por el contrario, los europeos están «divididos tanto políticamente como por su ubicación, su raza *(Rasse),* su historia, su cultura, sus intereses y sus derechos». Y añadía:

> Una unidad política sin pueblo es una contradicción en términos. Dado que no hay un pueblo europeo, no puede existir un Estado llamado «Europa». Cualquier iniciativa para crear una nueva constitución para Europa que absorbiera todos los Estados soberanos existentes estaría abocada al fracaso. Ni la Unión estadounidense, ni el Reich alemán, ni la Confederación Suiza podrían, por consiguiente, servir de modelo para cualquier posible futura constitución de Europa[435].

Al igual que los intentos de los Borbones y de Napoleón de unificar Europa bajo una monarquía universal habían fracasado «debido a la resistencia de los príncipes y los pueblos europeos», también fracasaría cualquier intento

de crear una «Mancomunidad Europea» *(eine europäische Gesammtrepublik)* conforme a las directrices apuntadas por Lorimer[436]. Aunque a grandes rasgos Bluntschli sentía la misma confianza predominante en una asimilación cada vez mayor de los pueblos de Europa, y aunque afirmaba que «un examen de la comunidad europea de hoy en día revela un crecimiento natural del deseo de una mejora en la organización de Europa que sea capaz de garantizar y fortalecer la paz y de proteger eficazmente los intereses de los europeos», él, al igual que Lorimer, era escéptico respecto a la posibilidad de cualquier fusión política gradual y espontánea de los pueblos de Europa. La forma en que se establecían los tratados entre las grandes potencias y el tipo de discursos (un tanto generalizados y excesivamente optimistas) del federalismo europeo que siguieron al Congreso de Viena, en vez de servir para unir a las naciones europeas, habían dado lugar, a juicio de Bluntschli, a una insistencia por parte de los distintos Estados de Europa en que ellos «sienten que son personas soberanas y todos están decididos a hacer valer esa soberanía y a evitar la supremacía de todos los demás Estados»[437].

Lorimer protestaba con razón al decir que él nunca había sugerido nada parecido a un orden federal para Europa. Lo que él llamaba «internacionalidad desnacionalizada» era, insistía, «una contradicción en términos en la misma medida que una nacionalidad desnacionalizada. Por consiguiente, un gobierno internacional, como tal, no puede estar en otras manos que no sean las de los representantes de las naciones individuales». Y tampoco había propuesto, como había hecho Kant, que todos los Estados que participaran en su gobierno internacional tuvieran que ser «repúblicas representativas». En calidad de súbdito (incluso siendo escocés) de Su Majestad británica, Lorimer estaba convencido de que lo que Bluntschli denominaba la «republicanización» de Europa, que era un rasgo tan marcado del nuevo nacionalismo, en realidad iba en contra del «desarrollo histórico de los Estados europeos». Nada, objetaba Lorimer, podía estar más lejos de su intención que exigir que los Estados que se adhirieran a su «gobierno internacional» modificaran su «gobierno interno». No se deducía, afirmaba con optimismo, como había supuesto Kant, que una asamblea de naciones con distintas constituciones, aunque «ninguna de

ellas sea, o esté dispuesta a convertirse en, una república», no esté por ello necesariamente dispuesta a participar en «el establecimiento de una república internacional con propósitos puramente internacionales»[438]. En cuanto a la afirmación de que no podía existir una unión de Estados europeos mientras no hubiera un pueblo europeo, Lorimer respondía que dado que no existía un «hombre internacional», implícitamente tampoco existía un hombre «nacional». Mientras hubiera «dos naciones en el mundo, cada ciudadano de cada una de ellas debía ser *eo ipso* un hombre internacional, y no puede ser *eo ipso* únicamente un hombre internacional. Para que pueda ser o bien nacional o bien internacional, debe ser ambas cosas; y debe ser gobernado, o debe gobernarse a sí mismo, en calidad de ambas cosas»[439]. La lógica un tanto enrevesada que hay detrás de esa afirmación parece decir que para ser, digamos, francés en un mundo también poblado por alemanes, uno no solo podía sino que debía pertenecer a algo más grande que Francia, algo que incluyera *tanto* a Francia *como* a Alemania. Ese algo era, obviamente, «Europa». Aunque cabía la posibilidad de que los alemanes y los franceses nunca dejaran de ser alemanes y franceses, y tampoco tenían que dejar de serlo, al mismo tiempo no había nada que impidiera que también se convirtieran en europeos, aunque fuera como identidad secundaria. No obstante, al igual que sucede con la poco consistente e imprecisa noción de ciudadanía de la UE, ese hecho contribuía muy poco a abordar el preocupante concepto de una identidad nacional, y menos aún la afirmación hegeliana de que era justamente la existencia de «otras» naciones lo que se requería ante todo para la creación del hombre «nacional».

Por su parte, Bluntschli proponía una confederación en vez de una federación, o lo que él denominaba una «unión de Estados» *(Staatenbund)*. Su propuesta —que Bluntschli califica de sucesora del «Grand Dessein» de Sully, y que él consideraba muy diferente de «las utopías tanto del abad Saint-Pierre como de mi amigo Lorimer»— abogaba por la creación de una unión de los que a su juicio eran los diecisiete Estados «soberanos» de Europa, junto con Turquía[440]. La legislación se encomendaría a un parlamento bicameral formado por los representantes de dichos países, de los que se esperaría que votaran conforme a sus convicciones políticas

individuales y en el interés *no* de su nación de procedencia sino de Europa en su conjunto. Sin embargo, el reparto de escaños en esa asamblea concedía un poder mucho mayor a los seis Estados más importantes —que correspondían a las grandes potencias, Alemania, Italia, Francia, Austria, Gran Bretaña y Rusia— que a los otros doce. Además, Bluntschli contemplaba un organismo parecido al Consejo Europeo formado por delegados de los dieciocho Estados, cuya tarea sería salvaguardar los intereses nacionales de dichos Estados. Las leyes acordadas por una mayoría de ambas cámaras del parlamento se convertirían en derecho europeo, y por consiguiente serían vinculantes para todos los Estados miembros. Pero la cámara alta —un Consejo Federal— también tendría exclusivamente a su cargo lo que Bluntschli denominaba «la gran política de Europa», a saber, supuestamente su relación con los Estados que no formaran parte de la confederación[441]. Por añadidura, para Bluntschli, la implementación de las políticas tenía que ser responsabilidad de los Estados individuales, no de la confederación. No debía haber un ejército federal del tipo defendido insistentemente por Lorimer (aunque habría un «colegio de las Grandes Potencias» que decidiría colectivamente sobre los asuntos militares), ni siquiera —algo que distinguía la propuesta de Bluntschli de todos los demás proyectos europeos— una «ley tributaria ni una soberanía financiera» común, ni tampoco unos recursos financieros compartidos[442].

Bluntschli admitía que lo que él llamaba su «sobria y modesta» propuesta para un ordenamiento constitucional europeo no podía excluir del todo las guerras, dado que una constitución, aunque tal vez podía impedir que los miembros de un Estado hicieran la guerra a otros Estados, no podía eliminar la posibilidad de una guerra civil. Pero él estaba convencido de que una constitución europea podía reducir enormemente la posibilidad de conflictos en el futuro, por el procedimiento de ofrecer canales de arbitraje sin amenazar de ninguna forma la soberanía de los Estados, al tiempo que aseguraría el «desarrollo del derecho internacional europeo y el bienestar de Europa» en una medida muy superior a la disponible en aquel momento[443].

No obstante, el hecho inexorable de que los principales Estados de Europa no eran meramente soberanos, sino que también eran imperiales arrojaba sombras sobre los proyectos de Lorimer y de Bluntschli. De hecho,

resulta no poco paradójico el hecho, aparentemente ignorado por muchos de aquellos federalistas europeos, de que el modelo que había escogido la mayoría de ellos era justamente un Estado que pensaba de sí mismo que había sido concebido en contraposición con una Europa que se había pavoneado, en palabras de Hamilton, «de ser Señora del Mundo y de considerar que el resto de la humanidad había sido creado para su beneficio». Y que el papel de los nuevos Estados Unidos de América consistía en «reivindicar el honor de la raza humana» en contra de las «arrogantes pretensiones de los europeos»[444]. Teniendo en cuenta estas diferencias, ¿de verdad alguna vez sería posible, se preguntaba Anatole Leroy-Beaulieu (hermano de Paul) en sus comentarios finales a una conferencia organizada por el *Congrès des Sciences Politiques* en 1900, imaginar una unión europea como algo parecido a los «Estados Unidos de América»? Al margen de la objeción ya familiar de que en el momento de su creación Estados Unidos poseía una sola cultura y, a su juicio, uniforme (aunque también claramente inferior) en comparación con las culturas de los pueblos de Europa, cuyas diferencias eran el resultado de siglos de historia, ¿alguna vez sería posible, se preguntaba Leroy-Beaulieu, «que la totalidad de Europa se integre en una misma federación, junto con todas sus dependencias y colonias en otras partes del mundo?». Y si bien, por lo menos a largo plazo, tal vez podría hacerse realidad una federación que abarcara «los Estados continentales de Europa Central y Occidental», ¿en qué situación quedarían Gran Bretaña, Rusia y Turquía? ¿Era tan siquiera posible conseguir que «Europa» abarcara «tres Estados, tres imperios, que difieren tan acusadamente, los tres, del viejo continente de Europa?[445]. Claramente, la respuesta era que no.

Si en 1900 ya era difícil concebir una federación europea, por flexible que fuera, de Estados imperiales, tras el fin de la Segunda Guerra Mundial pasó a ser algo inconcebible. Se trataba, por lo menos en parte, de una cuestión de soberanía. Estaba claro que, al margen de la forma que acabara asumiendo, en cualquier futura unión europea las relaciones externas de los Estados que la formaran tendrían necesariamente que estar controladas en gran medida (como lo están hoy en día) por las leyes y las instituciones de la propia unión, y no por cada uno de los Estados individuales. Y eso,

naturalmente, suponía una amenaza mucho mayor para los Estados que poseían extensos imperios de ultramar que para los demás, mucho mayor para Gran Bretaña y Francia que para Italia o Suecia. Porque que a un país le pidan que renuncie al control del comercio exterior era una cosa; que le pidan que renuncie a la autoridad política soberana sobre las poblaciones coloniales era otra cosa totalmente distinta. ¿Cómo podía nadie esperar, se preguntaba el otrora socialista Charles Albert en 1941, que Gran Bretaña «participe en la creación de una Unión Europea que la privaría de su derecho […] a ocuparse libremente de sus dominios» cuando sin sus dominios no sería nada[446]?

También había motivos culturales en sentido amplio para presuponer que una federación de potencias imperiales, suponiendo que resultara imaginable, entraría en clara contradicción con un conjunto nuclear de valores culturales y políticos contrarios al deseo de privar a otros pueblos de su capacidad de autorrealización como tales. Desde los comienzos de los primeros imperios europeos de ultramar en el siglo XVI, los propios europeos se han subdividido entre los creadores de imperios y los que, hasta hace poco casi siempre en minoría, consideraban que cualquier política, cualquier forma de vida, en la que a todos los efectos el individuo se viera despojado de su autonomía, era ilegítima en el mejor de los casos, y en el peor una violación de un derecho humano fundamental. A lo largo de los siglos ha ido en constante aumento el clamor contra lo que en 1580 Michel de Montaigne describía con desesperación como «tantas ciudades arrasadas, tantas naciones exterminadas, tantos millones de pueblos pasados a cuchillo, y la más rica y hermosa parte del universo derrumbada con el simple propósito de negociar en perlas y pimienta»[447]448.

Sin embargo, pocos de aquellos primeros defensores de una idea de unidad europea eran aparentemente tan conscientes como Anatole Leroy-Beaulieu de que el imperio en sí podía suponer una amenaza a sus ambiciones. Jeremy Bentham se había dado cuenta de que los antiguos imperios europeos, sobre los que en 1789 comentó despectivamente que eran «atentados al sentido común» y «fallidas imitaciones de unos miserables originales [greco-romanos]», debían descartarse para siempre a fin de hacer posible el avance de un auténtico orden internacional

cooperativo, y por consiguiente pacífico en última instancia[449]. Pero a Bentham le interesaban más la paz internacional y la posibilidad de un derecho internacional, no una unión europea. Como hemos visto, Kant, además de su visión generalmente desdeñosa de los imperios como cementerios de la libertad, había reconocido que si el mundo avanzara hacia la «condición cosmopolita» de una federación internacional, todos los miembros de dicha federación tendrían que autogobernarse como repúblicas representativas. En cambio, para Lorimer (que desdeñaba el proyecto de Bentham alegando que exigía que Gran Bretaña se deshiciera de sus colonias), igual que para Victor Hugo, la colonización era un importante instrumento de civilización, y como tal el único medio por el que el gobierno internacional que él proponía algún día podría expandirse más allá de Europa. En una fecha tan tardía como 1924, después de que la mayor guerra entre imperios europeos de la historia hubiera dejado en ruinas a dos de ellos, Richard Coudenhove-Kalergi, en nombre de su quijotesco «Programa Paneuropa», vislumbraba una fusión de las colonias francesas y las antiguas colonias alemanas en África para formar una gran colonia europea, y su «exploración sistemática […] como un recurso europeo».

Aparentemente, muy pocos habían considerado, antes de la desintegración definitiva del sistema imperial en la Segunda Guerra Mundial, la posibilidad de que la existencia misma de las colonias de ultramar pudiera ser de alguna manera la causa de que las potencias metropolitanas no estuvieran en condiciones de ingresar en una unión federal, por flexible que fuera, que implicara necesariamente cierto grado de renuncia a su autoridad soberana. Como tampoco, al parecer, nadie había hecho suyas en ese contexto las sucesivas advertencias que hicieron Montesquieu, Diderot, Edmund Burke y Alexis de Tocqueville en el sentido de que la metrópolis y la colonia, por muy lejos que pudieran estar una de otra, nunca serían unos ámbitos totalmente separados, y que cualquier abuso que se cometiera en una acabaría penetrando en la otra y corrompiéndola. Como decía Diderot en 1783, la colonización había «reducido todas las cosas al caos, y mezclado entre nosotros los vicios y las corrupciones de todos los climas». Incluso Coudenhove-Kalergi, que muy a menudo hablaba como si para él las colonias fueran poco más que

yacimientos de productos alimenticios y de carne de cañón, se preguntaba cómo era posible que un mismo pueblo creara una comunidad basada en «el estilo de vida de un verdadero *gentleman* y en la declaración de derechos humanos» necesarios para la creación de Paneuropa, y que al mismo tiempo convirtiera las tierras y los pueblos de África occidental en un «recurso europeo»[450].

El largo proceso de descolonización tras el final de la Segunda Guerra Mundial fue lo único que hizo posible, y cautivadora, la idea de una comunidad europea que fuera un todo en sí misma, y ya completamente inocente de cualquier ulterior deseo de sojuzgar a otros. Como comentaba el sociólogo francés Edgar Morin en 1987, «el proceso de descolonización […] ha purgado al concepto de Europa de sus peores aspectos; y sin darse cuenta ha provocado la purificación de la idea de Europa, al reducir la trágica ambigüedad de un término que intramuros significaba libertad, derechos humanos, democracia, y extramuros, dominación, explotación, esclavización». Hay que admitir que el proceso no se había culminado del todo; algunos seguían manteniendo que el «neocolonialismo ha sido un sustituto de la colonización». Pero, a pesar de todo, «el oprobio que antiguamente iba asociado a la idea de Europa se ha reducido, y la repulsión asociada al sentimiento de pertenencia se ha borrado»[451].

Por supuesto, eso no equivale a decir que el legado de los imperios, en gran parte deletéreo para los antiguos pueblos colonizados, sobre todo de África, se haya borrado a raíz del proceso de europeización. También es cierto que las relaciones económicas entre la UE y las zonas de África que antiguamente estuvieron bajo dominio europeo se vieron condicionadas, y siguen estándolo en un grado sustancial, por su pasado colonial. Como afirmaba inequívocamente la Declaración de Schuman de 1950 que dio lugar a la creación de la CECA (el primer intento de integración europea de la posguerra), la creación de la comunidad no solo conducirá «al aumento del nivel de vida y al progreso de las obras de paz», sino que además «Europa podrá, con mayores medios, proseguir la realización de una de sus tareas esenciales: el desarrollo del continente africano»[452]. Por desgracia, sin embargo, posteriormente se hizo muy poco por alcanzar esas metas; y ha habido un debate amplio y enconado sobre el hecho de que, en general,

la Política Agrícola Común de la UE, implantada en 1962, ha tenido consecuencias devastadoras para los países emergentes, sobre todo en África.

Las antiguas potencias coloniales de la UE siguen mostrando un singular interés por los asuntos de sus antiguas colonias (la intervención de Francia en Mali —que antiguamente formó parte del África Occidental Francesa— a petición del Gobierno maliense, y con el respaldo de una resolución de Naciones Unidas (2014), es probablemente el ejemplo más reciente)[453]. Pero aunque es posible que la UE siga viviendo a la alargada sombra de los imperios y, como ha demostrado la crisis de los refugiados, aunque puede que a menudo se vea incapaz de estar a la altura de los retos que la misma le ha planteado, a pesar de todo, como ha argumentado el politólogo Jan-Werner Müller, hoy es cuando la UE se entiende mejor como una «sofisticada expresión institucional de antiimperialismo»[454].

La ambición decimonónica por los imperios sirvió, como argumentó Paul Leroy-Beaulieu, para trasladar fuera de la propia Europa por lo menos una parte del teatro de los conflictos internacionales. También alimentó el desarrollo de una nueva especie de derecho internacional y creó un concepto revisado y duradero de la «civilización», y ambas cosas potenciaron la sensación de que efectivamente existía una identidad colectiva europea sobre la que algunos, como Lorimer, estaban convencidos de que algún día resultaría posible construir una unión política duradera. Sin embargo, al mismo tiempo, el vertiginoso aumento de los imperios impulsado por el autoengrandecimiento nacional y una nueva clase de competencia internacional también contribuyeron enormemente a socavar el antiguo nacionalismo liberal en el que estuvieron originalmente depositadas las aspiraciones de Mazzini y de Mill para el futuro de Europa.

Pocos lo habían advertido tan claramente como el economista y socialista inglés J. A. Hobson, uno de los críticos más acérrimos e influyentes del imperialismo. En 1902, Hobson, igual que Mazzini, opinaba que el nacionalismo habría debido ser el «simple camino al internacionalismo», y que «un fuerte internacionalismo en forma o en espíritu» no podía surgir del «cosmopolitismo anárquico de unas unidades individuales en medio de la decadencia de la vida nacional», sino

únicamente de «la existencia de unas nacionalidades fuertes que se respeten a sí mismas». Lo que Hobson denominaba el «antiguo nacionalismo de principios del siglo XIX» —es decir, el nacionalismo de Mazzini— había sido principalmente «un sentimiento inclusivo cuya relación natural con ese mismo sentimiento en otro pueblo era de falta de empatía, no de hostilidad declarada»; y en tales condiciones no había habido «ningún antagonismo intrínseco que impidiera que las nacionalidades fueran creciendo y prosperando unas al lado de otras».

En cambio, el nuevo nacionalismo «está erizado de resentimientos y volcado en la pasión de la autodefensa». La transformación de un tipo a otro «únicamente habría podido provocarla una perversión de su naturaleza y sus cometidos [y] esa perversión es el Imperialismo». El imperialismo había puesto fin a cualquier posibilidad de que las nuevas nacionalidades pudieran, como reza la metáfora de Herder, descansar pacíficamente unas junto a otras y apoyarse mutuamente como familias. Porque, como decía Hobson, si bien las «nacionalidades coexistentes» no suponen una amenaza mutua, «los imperios coexistentes, cada uno en pos de su propia carrera de engrandecimiento territorial e industrial, son necesariamente enemigos natos».

Puede que «la carrera por África y Asia» acallara las hostilidades y las rivalidades entre las naciones europeas, pero fue solo a corto plazo: en realidad, a largo plazo creó un «constante factor de amenaza y perturbación para la paz y el progreso de la humanidad»[455]. Porque para Hobson, con razón, al final fue el imperialismo lo que condujo irremisiblemente a «un envilecimiento del […] nacionalismo genuino, por sus intentos de desbordar sus riberas naturales y absorber el territorio cercano o distante de unos pueblos reacios e inasimilables»[456].

En efecto, Hobson habría podido llegar a la conclusión de que Europa se había encontrado en una situación muy parecida hacía un siglo y medio. Fue precisamente la rivalidad entre las potencias imperiales europeas, empeñadas en su propio engrandecimiento, lo que finalmente provocó en 1756 el estallido de la Guerra de los Siete Años, que acabó ocasionando el hundimiento definitivo de los imperios Británico y Español en las

Américas. En 1902, Hobson no era capaz de ver una nueva Guerra de los Siete Años en el horizonte. A pesar de todo, no tardaría en llegar.

Cuando, quince años después, en 1917, la guerra estaba en su apogeo, el politólogo, sociólogo, clasicista y activista afroamericano W. E. B. Du Bois escribía indignado: «No es que Europa se haya vuelto loca; esto no es ni una aberración ni un caso de demencia; esto *es* Europa». «Evidentemente», concluía, «es su expansión en ultramar, su engrandecimiento colonial, lo que, por sí solo, explica adecuadamente la guerra actual»[457].

---

284. Henry Sumner Maine, *International Law,* Londres, John Murray, 1888, p. 7.

285. Claude Henri de Saint-Simon, *De la réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité et les moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale* [1814], ed. Alfred Pereire, introducción de Henri de Jouvenel, París, Les Presses Françaises, 1925, p. 52.

286. Hegel, *Elements...,* cit., p. 334 (§ 369).

287. Paul Leroy-Beaulieu*, De la colonisation chez les peuples modernes,* vol. 1, París, Guillaumin, 1902, 5.ª ed., p. viii. Publicado originalmente en 1874.

288. Carl Schmitt, «The Grossraum Order of International Law *[Völkerrechtlichegroßraumordnung]* with a Ban on Intervention for Spatially Foreign Powers: A Contribution to the Concept of *Reich* in International Law *[Völkerrecht]* (1939-1941)», en Carl Schmitt, *Writings on War,* ed. y trad. al inglés Timothy Nunan, Cambridge, Polity Press, 2011, p. 117. Véanse pp. 273-282.

289. Véanse los comentarios de Balibar, *We the People...,* cit., p. 57.

290. Coudenhove-Kalergi, *Europe Must Unite,* cit., pp. 104-105.

291. *Treaty Establishing the European Economic Community* (Roma, 25 marzo de 1957), Part 4, Art. 141, https://www.cvce.eu/content/publication/1999/1/1/cca6ba28-0bf3-4ce6-8a76-6b0b3252696e/publishable_en.pdf, 46-8/72. Véase también Quinn Slobodian, *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism,* Cambridge, Harvard University Press, 2018, pp. 183, 191-192.

292. Véase Slobodian *Globalists*..., cit., pp. 194-195; y Kaye Whiteman, «The Rise and Fall of Eurafrique: From the Berlin Conference of 1884-1885 to the Tripoli EU-Africa Summit of 2010», en *The EU and Africa: From Eurafrique to Afro-Europa,* ed. Adekeye Adebajo y Kaye Whiteman, Nueva York, Columbia University Press, 2012, pp. 23-44. Sobre el Tratado de Roma, véanse pp. 338-340.

293. Slobodian, *Globalists*..., cit., pp. 192-195.

294. H. G. Wells, Salvador de Madariaga, J. Middleton Murray y C. E. M. Joad, *The New World Order,* Londres, National Peace Council, 1940, p. 19.

295. Coudenhove-Kalergi, *Pan-Europe,* cit., pp. 33-34.

296. Vladimir Ilich Lenin, «On the Slogan for a United States of Europe», en *Lenin Collected Works,* vol. 21, Moscú, Progress Publishers, 1974, pp. 339-343 [disponible en castellano en https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1910s/8-1915eu.htm]. Véase también Antoine Leca, «Lénine et les États-Unis d'Europe», en *L'Europe entre deux tempéraments politiques: Idéal d'unité et paticularisme régionaux,* Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix, 1994, pp. 207-215.

297. Citado en Brendan Simms, *Britain's Europe: A Thousand Years of Conflict and Cooperation,* Londres, Allen Lane, 2016, p. 173.

298. John Stuart Mill, *Principles of Political Economy with Some of their Applications to Social Philosophy* [1848], Londres, Longmans, 1920, p. 791.

299. Ernest Renan, «Intellectual and Moral Reform of France» [1871, *La Réforme intellectuelle et morale de la France*], en *What is a Nation?...,* cit., p. 232.

300. John Darwin, *After Tamerlane: The Global History of Empire,* Londres, Allen Lane, 2007, pp. 256-269. Los datos son de Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers,* Nueva York, Random House, 1987, pp. 148-149.

301. Bluntschli, *The Theory of the State,* cit., p. 71.

302. Citado en J. P. Daughton, *An Empire Divided: Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism 1880-1914,* Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 10.

303. Friedrich Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality,* trad. al inglés R. J. Hollindale, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 127. Cursivas en el original.

304. La expresión «doux commerce», aunque a menudo se atribuye a Montesquieu, en realidad es de Montaigne, y posteriormente fue retomada por Albert Hirschman en su memorable *The Passions and Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph,* Princeton, Princeton University Press, 1977, p. 61. Montesquieu no afirmaba que el comercio en sí fuera «dulce», sino que creaba costumbres o hábitos —*moeurs*— que lo eran. Sobre esta cuestión, véase Anoush Terjanian, *Commerce and Its Discontents in Eighteenth-Century French Political Thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 12-14.

305. Constant, *The Spirit of Conquest...,* cit., p. 64.

306. Constant, *Political Writings,* cit., p. 79. Sobre el papel crucial de la opinión pública en el liberalismo de Constant, véase Artuur Ghins, «Benjamin Constant and Public Opinion in Post-Revolutionary France», *History of Political Thought* 40 (2019), pp. 484-514; y Biancamaria Fontana, *Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind,* New Haven y Londres, Yale University Press, 1991, pp. 81-97.

307 O pashtunes *(N. del T.).*

308. Rabindranath Tagore, *Nationalism* [1917], Alpha Editions, 2017, p. 12.

309. George Nathaniel Curzon, *Speeches by Lord Curzon of Kedleston, Viceroy and Governor General of India,* vol. 1, Calcuta, Office of the Superintendent of Government Printing, India, 1900, p. ii.

310. Alexis de Tocqueville, «Essay on Algeria» [octubre de 1841], en *Writings on Empire and Slavery,* ed. y trad. al inglés Jennifer Pitts, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001, p. 59. Véase también Jennifer Pitts, *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France,* Princeton, Princeton University Press, 2005, pp. 204-239

311. Citado en Pierre Guillen, *L'Expansion 1881-1898,* París, Imprimerie Nationale, 1984, p. 101.

312. Citado en Javier Krauel, *Imperial Emotions: Cultural Responses to Myths of Empire in Fin-de-Siècle Spain,* Liverpool, Liverpool University Press, 2013, p. 60.

313. Schmitt, *Writings on War,* cit., p. 117.

314. Citado en Simms, *Europe...,* cit., p. 392.

315. Joseph Schumpeter, *Imperialism and Social Classes [Zur Soziologie der Imperialismen],* trad. al inglés Heinz Norden, Nueva York, Meridian Books, 1955, pp. 6-7.

316. Hegel, *The Philosophy of History,* cit., p. 80.

317. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften,* Heidelberg, 1817, § 393 Z., p. 63.

318. Hegel, *Elements...,* cit., pp. 475-476 (§ 349, 351).

319. Leroy-Beaulieu, *De la colonisation...,* cit., pp. 605-606.

320. Sin embargo, las bases teóricas de cierta versión del «gobierno indirecto» ya habían sido planteadas por Henry Maine en India en la generación anterior. Véase Karuna Mantena, *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism,* Princeton, Princeton University Press, 2010, pp. 148-178.

321. J. S. Furnivall, *Netherlands India: A Study of Plural Economy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1939, p. 291.

322. Citado en Mazower, *No Enchanted Palace*..., cit., p. 32.

323. Edmund Burke, «Speech on Nabob of Arcot's Debts, 28 February 1785», en *The Writings*..., cit., vol. 5, *India: Madras and Bengal 1774-1785,* ed. P. J. Marshall, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 519. También él alude a «los sufrimientos de nuestros congéneres y nuestros co-súbditos en esa región oprimida del mundo» (p. 549). Para los posteriores usos del concepto de la «sagrada confianza de la civilización», véase C. H. Alexandrowicz, «The Juridical Expression of the Sacred Trust of Civilization», en *The Law of Nations in Global History,* ed. David Armitage y Jennifer Pitts, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 336-346.

324. «Great Britain, Palestine and the Jews. Jewry's Celebration of Its National Charter», https://archive.org/stream/greatbritainpale00worlrich/greatbritainpale00worlrich_djvu.txt, consultado el 7 de febrero de 2021.

325. Tito Livio, *Ab urbe condita* 8.13.16.

326. F. D. Lugard, *The Dual Mandate in British Tropical Africa,* Edimburgo y Londres, William Blackwood and Sons, 1923, pp. 97-98.

327. Rudyard Kipling, *The Recessional,* verso 22.

328. Véase http://avalon.law.yale.edu/20th_century/leagcov.asp, consultado el 7 de febrero de 2021. Para una crónica brillantemente mordaz de cómo los arquitectos de la Sociedad de las Naciones manipularon el concepto de «autodeterminación» como instrumento para ampliar y asegurar un nuevo orden imperial en la posguerra, véase Adom Getachew, *Worldmaking after Empire: The Rise and Fall of Self-Determination,* Princeton, Princeton University Press, 2019, pp. 41-52. Véase también Erez Manela, *The Wilsonian Moment. Self-Determination and the International Origins of Anti-Colonial Nationalism,* Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 56-62.

329. Para una explicación, sobre todo en la literatura secundaria, de este punto de vista tal y como se ha desplegado entre los siglos XVI y XX, véase Brett Bowden, *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea,* Chicago y Londres, University of Chicago Press, 2009.

330. Giuseppe Mazzini, «Principles of International Politics», cit., p. 238.

331. Véase, en general, Leon Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe,* trad. al inglés E. Howard, Nueva York, Basic Books, 1974.

332. Friedrich Max Müller, *Biographies of Words and the Home of the Aryans,* Londres, 1888, p. 245. Véanse también los comentarios de Julian Huxley y A. C. Haddon en *We Europeans: A Survey of «Racial» Problems,* Nueva York y Londres, Harper and Brothers, 1936, pp. 120-121.

333. Bluntschli, *The Theory of the State,* cit., p. 84.

334. Citado en Martti Koskenniemi, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 104. Y para una explicación por extenso del enfoque racista del jurista internacional sobre el imperio, véase ibíd., pp. 98-178.

335. John Burrow, *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914,* New Haven y Londres, Yale University Press, 2000, pp. 106-107.

336. Para una explicación más amplia del racismo europeo en este contexto, véase Shane Weller, *The Idea of Europe: A Critical History,* Cambridge, Cambridge University Press, 2021, cap. 5.

337. John Stuart Mill, *On Liberty,* en *On Liberty and Other Writings,* cit., p. 72.

338. Ernest Renan, «Two Letters to Mr. Strauss», en *What is a Nation?...,* cit., p. 176.

339. Renan, «What is a Nation?», cit., p. 256.

340. Mill, *On Liberty,* cit., p. 14.

341. Maine, *Ancient Law,* cit., p. 104.

342. Renan, «Two Letters to Mr. Strauss», cit., p. 175.

343. François Guizot, *The History of Civilization in Europe, from the Fall of the Roman Empire to the French Revolution,* trad. al inglés William Hazlitt, Indianápolis, Liberty Fund, 1997, pp. 10-11. Sobre los logros de Guizot y la amplia influencia de su *Historia,* véase la introducción de Larry Siedentop, pp. vii-xl.

344. Guizot, *History of Civilization in Europe...,* cit., pp. 16-17.

345. Sobre la «sociabilidad asocial» de Kant, véase Kant, *The Idea for a Universal...,* cit., p. 111.

346. John Stuart Mill, «Civilization», en *Essays on Politics and Society,* vol. 18, ed. J. M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1977, pp. 117-148.

347. R. G. Collingwood, «What Civilization Means», en *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism,* ed. David Boucher, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 283, 326.

348. Citado en Gerrit W. Gong, *The Standard of «Civilization» in International Society,* Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 17.

349. Maine, *Ancient Law,* cit., p. 152.

350. Ibíd., p. 170.

351. Thomas Babbington Macaulay, «A Speech Delivered in the House of Commons on the 10th of July, 1833», en *Speeches of Lord Macaulay Corrected by Himself,* Londres, Longman, Green, Longman, and Roberts, 1869, pp. 162-163. Véase también Ronald Hyam, *Britain's Imperial Century 1815-1914: A Study of Empire and Expansion,* Londres, B. T. Batsford, 1976, p. 220.

352 O Gobierno de la Corona en India *(N. del T.).*

353. Citado en Bell, *Reordering the World*..., cit., p. 56.

354. Ibíd., p. 55.

355. Victor Hugo, «Congrès de la Paix de Paris, Discours d'ouverture», en *Œuvres complètes,* vol. 7, édition chronologique publiée sous la direction de Jean Massin, París, Le Club français du livre, 1951, pp. 218-222, aquí p. 220.

356. Ibíd., p. 222.

357. Denis de Rougemont, *Écrits sur l'Europe, 1948-1961,* en *Œuvres complètes,* vol. 1, París, Éditions de la Différence, 1994, p. 85.

358. Dijo que se trataba de un sustituto adecuado para el «derecho de gentes», que le parecía totalmente inadecuado, en parte porque estaba demasiado cerca del «derecho natural», que a su juicio no era un derecho en absoluto, y en parte porque, si describía algo, eran las relaciones entre los

individuos, no entre los Estados. Véase M. W. Janis, «Jeremy Bentham and the Fashioning of 'International Law'», *The American Journal of International Law* 78 (1984), pp. 405-418.

359. La traducción de *«ius gentium»* como «ley de las naciones», aunque es convencional, no deja de ser problemática. *Ius* puede significar tanto «derecho» como «ley», y *gens* puede significar una «nación», en un sentido muy parecido al actual, pero también un «pueblo».

360. Artículo 39 del Estatuto del Tribunal Internacional de Justicia.

361. Véase Jennifer Pitts, *Boundaries of the International: Law and Empire,* Cambridge, Harvard University Press, 2018, pp. 118-147.

362. Henry Wheaton, *Elements of International Law: With a Sketch of the History of the Science,* Filadelfia, 1836, p. 51.

363. Wheaton, *Elements of International Law*..., cit., pp. 45, 30.

364. William E. Hall, *A Treatise on International Law,* 3.ª ed., Oxford, Clarendon Press, 1890, pp. 42-43. Véase también Gong, *Standard of «Civilization»,* cit., p. 55.

365. Para un análisis más amplio de la postura de Hall, véase Koskenniemi, *The Gentle Civilizer...,* cit., pp. 81-83.

366. Émile Durkheim, *The Division of Labour in Society* [1893], trad. al inglés W. D. Halls, Nueva York, Free Press, 1984, p. 121. El libro se basaba en su tesis doctoral y era la primera publicación importante de Durkheim. Véase Gerard Delanty, «Social Theory and European Transformation: Is there a European Society?», *Sociological Research Online* 3, n.º 1 (1998), pp. 103-117.

367. Citado en Koskenniemi, *The Gentle Civilizer...,* cit., pp. 41-42. Koskenniemi señala que la expresión original francesa *«conscience juridique»* puede significar «conciencia» en los dos sentidos del término.

368. Lass Oppenheim, citado en *Standard of «Civilization»,* cit., p. 30.

369. T. J. Lawrence, *Principles of International Law,* Londres, Macmillan, 1895, p. 58. Véase también Pitts, *Boundaries...,* cit., p. 175.

370. Citado en Holbraad, *The Concert of Europe...,* cit., p. 166.

371. Mark Mazower, *Governing the World: The History of an Idea,* Nueva York, Penguin, 2012, p. 67.

372. Citado en Andrew Fitzmaurice, *Sovereignty Property and Empire 1500-2000,* Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 295.

373. Francis Lieber, *Fragments of Political Science on Nationalism and Inter-Nationalism,* Nueva York, Charles Scribner, 1868, pp. 20-22. Véase Koskenniemi, *The Gentle Civilizer...,* cit., p. 67; y sobre Bluntschli, véase Betsy Röben, *Johann Caspar Bluntschli, Francis Lieber und das moderne Völkerrecht 1861-1881,* Baden-Baden, Nomos, 2003.

374. Respecto a la forma sumamente tendenciosa en que Kant entendía los acontecimientos que condujeron a la proclamación de la República Francesa en 1792, había sido el propio Luis XVI quien, al convocar a los Estados Generales en un intento de resolver una crisis financiera, había entregado voluntariamente, aunque sin darse cuenta, la «autoridad suprema» del Estado francés al pueblo, y «la consecuencia fue que la soberanía del monarca desapareció del todo (no quedó simplemente suspendida), y pasó a manos del pueblo». Una vez que ocurre algo semejante, se crea una situación en que «el pueblo unido no solo representa al soberano: él mismo es el soberano». En otras palabras, la Revolución no había sido una revolución en absoluto, sino únicamente una transferencia legal del poder. Para un análisis ulterior de esta cuestión, véase mi libro *The Enlightenment...,* cit., pp. 310-311.

375. Condorcet, *De l'influence de la révolution d'amérique sur l'europe,* en *Œuvres de Condorcet,* París, 1847, pp. 11-12.

376. Ibíd., p. 97.

377. Carlo Cattaneo, «Considerazioni sulle cose d'Italia nel 1848», en *Scritti storici e geografici,* vol. 2, ed. Gaetano Salvemini y Ernesto Sestan, Florencia, Felice le Monnier, 1957, p. 147; véase también Filippo Sabetti, *Civilization and Self-Government: The Political Thought of Carlo Cattaneo,* Lanham, Rowman and Littlefield, 2010, p. 152.

378. Carlo Cattaneo, *L'insurrezione di Milano nel 1848 e la successiva guerra,* en *Scritti storici e geografici,* vol. 4, p. 329.

379. Lenin, «Slogan for a United States of Europe», en *Lenin Collected Works,* vol. 21, pp. 339-343.

380. Citado en *Élisabeth Du Réau, L'Idée d'Europe au XXe siècle: Des mythes aux réalités,* Bruselas: Éditions Complexe, 2008, p. 101.

381. Jean Monnet, *Les États-Unis d'Europe ont commencé: La Communauté européenne du charbon et de l'acier: Discours et allocutions 1952-1954,* París, Robert Laffont, 1955. Véase también el capítulo 6, pp. 331-334.

382. Guy Verhofstadt, *Europe's Last Chance: Why the European States Must Form a More Perfect Union,* Nueva York, Basic Books, 2017, pp. 259-268.

383. Para una explicación sutil y comprensiva de la forma en que Hugo entendía Europa, véase Weller, *The Idea of Europe...,* cit., cap. 5.

384. Victor Hugo, «Préface», en *Œuvres complètes,* vol. 6, p. 574.

385. Para una crónica del Congreso, véase W. H. van der Linden, *The International Peace Movement 1815-1874,* Ámsterdam, Tilleul Publications, 1987, pp. 328-339.

386. William Wells Brown, *The American Fugitive in Europe: Sketches of Places and People Abroad,* Nueva York, 1855, p. 75.

387. Hugo, «Congrès de la Paix de Paris...», cit., pp. 218-222, aquí p. 219.

388. Wells Brown, *The American Fugitive...,* cit., p. 59.

389. Citado en Dina Gusejnova, *European Elites and Ideas of Empire 1919-1957,* Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 81.

390. Lemonnier, *Les États-Unis d'Europe,* cit., p. 116.

391. Victor Hugo, *Le Rhin,* en *Œuvres complètes,* vol. 6, pp. 518-520.

392. Victor Hugo, «Anniversaire de la Révolution de 1848» [24 de febrero de 1855], en *Œuvres complètes,* vol. 9, pp. 560-563.

393. Ibíd., p. 561.

394. Victor Hugo, «Révision de la Constitution», en *Œuvres complètes,* vol. 7, pp. 329-331.

395. John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government,* en *The Collected Works of John Stuart Mill,* vol. 19, ed. John M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, 1977, pp. 549-551.

396. Ibíd., p. 554.

397. Simms, *Europe...,* cit., pp. 246-248.

398. Victor Hugo, «Pour la guerre dans le présent et pour la paix dans l'avenir» [Discurso ante la Asamblea Nacional, 1 de marzo de 1871], en *Œuvres complètes,* vol. 15, pp. 1261-1263.

399. Victor Hugo, «L'Avenir de l'Europe» [20 de septiembre de 1872], en *Œuvres complètes,* vol. 15, pp. 1338-1339.

400. Hans Kelsen, *Peace through Law* [1944], Nueva York y Londres, Garland Publishing Inc., 1973, pp. 11-12.

401. Véanse pp. 28-31.

402. John Jay, *Federalist II,* en *The Federalist Papers,* cit., p. 91.

403. Gustave Rolin-Jaequemyns, «De la nécessité d'organiser une institution scientifique permanente pour favoriser l'étude et le progrès du droit international», *Revue de droit international et de législation comparée* 5 (1873), pp. 463-491, aquí p. 478.

404. James Madison, *Federalist XX,* en *The Federalist Papers,* cit., p. 172. Madison estaba describiendo el gobierno de los Países Bajos. Los artículos de la Confederación se redactaron en 1771, pero no se ratificaron hasta el 1 de marzo de 1781.

405. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America,* vol. 1 [1835-1840], trad. al inglés James T. Schleifer, Indianápolis, Liberty Fund, 2012, pp. 91-92.

406. Lemonnier, *Les États-Unis d'Europe,* cit., p. 137.

407. Seeley, «The United States of Europe», cit.

408. Tocqueville, *Democracy in America,* cit., vol. 2, p. 605.

409. Véase David Armitage, *Civil Wars: A History in Ideas,* Nueva York, Alfred A. Knopf, 2017, p. 161.

410 Lincoln alude a la expresión «una nueva nación concebida en Libertad y consagrada al principio de que todas las personas son creadas iguales» del párrafo anterior del discurso de Gettysburg *(N. del T.).*

411. Jürgen Habermas, «Does Europe Need a Constitution?», en *Time of Transitions,* ed. y trad. al inglés Ciaran Cronin y Max Pensky, Cambridge, Polity Press, 2006, p. 90.

412. Véase, en particular, las afirmaciones de Jonathan Israel, *The Expanding Blaze: How the American Revolution Ignited the World 1775-1848,* Princeton, Princeton University Press, 2017.

413. Seeley, «The United States of Europe», cit., p. 448.

414. James Lorimer, *The Institutes of the Law of Nations: A Treatise of the Jural Relations of Separate Political Communities,* vol. 1, Edimburgo y Londres, 1884, p. 93. Véase también Koskenniemi, *The Gentle Civilizer...,* cit., p. 70.

415. Lorimer, *The Institutes,* cit., vol. 1, p. 131.

416. Ibíd., vol. 2, p. 225.

417. James Lorimer, «Proposition d'un congrès international basé sur le principe de facto», *Revue de droit international et de législation comparée* 3 (1871), pp. 1-11.

418. Véase Bruno Arcidiacono, «La Paix par le droit international dans la vision de deux juristes du XIXe siècle: Le Débat Lorimer-Bluntschli», *Relations internationales* 149 (2012), pp. 13-26.

419. Lorimer, *The Institutes,* cit., vol. 2, p. 288.

420. Ibíd., p. 196.

421. Ibíd., p. 184.

422. Lorimer, «Proposition d'un congrès...», cit., pp. 181-299.

423. Ibíd., p. 198.

424. Johann Caspar Bluntschli, «Die Organisation des europäischen Staatenvereines» (1878), en *Gesammelte kleine Schriften,* vol. 2, Nördlingen, C. H. Beck, 1879, p. 293. Sobre las diferencias entre los proyectos de Lorimer y Bluntschli, véase Arcidiacono, «La Paix par le droit international», cit.; e Ingrid Rademacher, «Johann Caspar Bluntschli: Conception du droit international et projet de Confédération européenne (1878)», *Études Germaniques* 254, n.º 2 (2009), pp. 309-328; y sobre los orígenes del proyecto de Bluntschli, véase Georg Cavallar, «Johann Caspar Bluntschlis europäischer Staatenbund in seinem historischen Kontext», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 121 (2004), pp. 504-518.

425. Lorimer, *The Institutes,* cit., vol. 2, p. 266.

426. Ibíd.

427. Ibíd., pp. 279-287.

428. Ibíd., p. 287.

429. Ibíd., p. 284.

430. Ibíd., p. 285.

431. Ibíd., pp. 264-267.

432. Véanse pp. 345-346.

433. *The Institutes,* cit., vol. 2, p. 273.

434. Johann Caspar Bluntschli, «Die Gründung der Amerikanischen Union von 1787», en *Gesammelte kleine Schriften,* cit., vol. 2, p. 61.

435. Bluntschli, «Die Organisation...», cit., p. 229.

436. Ibíd., pp. 239-234.

437. Ibíd., p. 299.

438. Lorimer, *The Institutes,* cit., vol. 2, p. 273.

439. Ibíd., p. 261.

440. Son Alemania, Italia, Francia, Austria, Gran Bretaña, Rusia, España, Dinamarca, Portugal, Suecia, Noruega, Bélgica, Suiza, Países Bajos, Turquía, Rumanía, Grecia, Serbia y Montenegro. Además están los que él denomina Estados «semisoberanos»: Bulgaria, Liechtenstein, San Marino, Mónaco y Andorra, que están «obligados a ir junto a uno de los demás Estados europeos, como lunas junto a los planetas».

441. «Die Organisation...», cit., p. 308.

442. Ibíd., p. 305. Sin embargo, el coste de las instituciones de la unión sería soportado por «los Estados conforme a sus derechos de voto».

443. Ibíd., p. 310.

444. Alexander Hamilton, *Federalist XI,* en *Federalist Papers,* cit., pp. 133-134.

445. Anatole Leroy-Beaulieu, *Congrès des sciences politiques: Séance du mardi 5 Juin, 1900: Rapport général de M. Anatole Leroy-Beaulieu. Les États-Unis d'Europe,* París, L. Faraut, 1900, p. 6.

446. Charles Albert, *L'Angleterre contre l'Europe,* París, Denoël, 1941, pp. 28-29.

447. Michel de Montaigne, «Of Coaches», en *The Complete Essays,* ed. y trad. al inglés M. A. Screech, Harmondsworth, Penguin Books, 1993, p. 1031.

448 Traducción del francés de E. Azcoaga *(N. del T.)*.

449. Véase p. 152.

450. Richard Coudenhove-Kalergi, «Das Pan-Europa Programm», *Paneuropa* 2 (1924), pp. 4-20.

451. Edgar Morin, *Penser l'Europe,* París, Gallimard, 1987, pp. 146-147. Véase también Jan-Werner Müller, *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe,* New Haven y Londres, Yale University Press, 2011, pp. 156-157.

452. Fondation Robert Schuman, «Declaration of 9th May 1950 delivered by Robert Schuman», *European Issue* 204 (10 de mayo de 2011), p. 2, https://www.robertschuman.eu/en/doc/questions-d-europe/qe-204-en.pdf, consultado el 8 de febrero de 2021. Véase también Chiara Bottici y Benoît Challand, *Imagining Europe: Myth, Memory and Identity,* Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 172.

453. Sobre la afirmación de que la unificación de Europa a partir de 1945 es un mero instrumento para proseguir con el colonialismo por otros medios, véase Immanuel Wallerstein, *Africa: The Politics of Independence and Unity,* Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 2005; y Peo Hansen y Stefan Jonsson, *Eurafrica: The Untold Story of European Integration and Colonialism,* Londres, Bloomsbury, 2014.

454. Müller, *Constitutional Patriotism,* cit., Princeton, Princeton University Press, 2007, p. 123.

455. J. A. Hobson, *Imperialism: A Study* [1902], Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 29-30.

456. Ibíd., p. 4.

457. Citado en Pitts, *Boundaries...,* cit., p. 184.

4
LA GUERRA QUE ACABARÁ CON LA GUERRA

I

El 28 de junio de 1914, un estudiante nacionalista serbio llamado Gavrilo Princip asesinó al archiduque Francisco Fernando de Austria, heredero al trono austrohúngaro, y a su esposa Sophie en la ciudad de Sarajevo. Un mes después Austria declaraba la guerra a Serbia. La noticia llenaba de una alegría patriótica inesperada a Sigmund Freud, un hombre habitualmente flemático. «Por primera vez en treinta años siento que soy un austriaco», escribía, «y tengo ganas de darle otra oportunidad a este Imperio no demasiado prometedor»[458]. Resulta insólito tratándose de él, pero Freud no podía estar más equivocado. Una tras otra, hasta mayo de 1915, la mayoría de las potencias de Europa se vieron arrastradas a lo que, en una fecha tan tardía como julio de 1914, sir Edward Grey, ministro de Asuntos Exteriores británico, había llamado despectivamente «una cuestión balcánica»; y dado que todos los principales países beligerantes tenían grandes imperios de ultramar, también gran parte del resto del mundo se vio arrastrado a la contienda[459].

En uno de los dos bandos estaban el Reich alemán, el Imperio Austrohúngaro y Bulgaria. En el otro, una alianza entre Rusia, Francia y Gran Bretaña. El 13 de agosto de 1914, Japón entró en la guerra en el bando de los Aliados, e Italia haría lo mismo en 1915. El 29 de octubre de 1914, el Imperio Otomano se unió al bando de los alemanes. El 6 de abril de 1917, Estados Unidos declaró la guerra a Alemania, y en diciembre a Austria-Hungría. En realidad, la «Gran Guerra», como vino en llamarse, no duró mucho, por lo menos en comparación con muchas de sus predecesoras (y

algunas de sus sucesoras). Pero cuando terminó definitivamente, el 11 de noviembre de 1918, dejó tras de sí más muertos y más devastación que cualquier otro conflicto individual de la historia europea.

Aún hoy en día sigue habiendo mucha confusión, y un gran desacuerdo, sobre por qué medio mundo fue a la guerra por culpa del asesinato de un príncipe heredero —por poderoso que fuera— en un Estado centroeuropeo relativamente desconocido. No obstante, para muchos de los que vivieron aquella época, lo que hizo posible la guerra y lo que la alimentó —independientemente, quiero decir, de una rivalidad militar desbocada entre las naciones de Europa que había ido aumentando constantemente desde, por lo menos, la Guerra Franco-Prusiana de 1870-1871— era una nueva clase de nacionalismo y de patriotería de nuevo cuño, de xenofobia y racismo descarado, promovida por los neohegelianos, que para entonces se habían extendido mucho más allá de las fronteras del Reich alemán. Richard Coudenhove-Kalergi recordaba más tarde que ya desde el mismo comienzo del conflicto «las ideas chovinistas empezaron a impregnar todas las cuestiones del momento». Como le decía en una carta a su esposa Ida Roland, en el fatídico mes de agosto de 1914, él no consideraba que «los terribles asesinatos y crueldades que ahora hacen estragos en todos los rincones del mundo sean el elemento más trágico de la Guerra Mundial». Ninguna guerra se había librado sin ellos. Eran atroces, pero no eran nuevos. Lo que a Coudenhove-Kalergi le parecía «más aterrador de todo, puede que durante los siglos venideros, es el despertar de la tendencia agresiva del nacionalismo, que no es otra cosa que la reaparición bajo una nueva forma del fanatismo religioso, que parecía estar desapareciendo».

Se trataba de un nacionalismo totalmente distinto de su predecesor decimonónico por su violencia, su ceguera, y sobre todo por su racismo. El «arianismo» y el siempre pujante antisemitismo que, por lo menos en Alemania, había sustituido al tipo de lucha ecuménica y a grandes rasgos internacionalista por la libertad que había caracterizado sobre todo al *Risorgimento* italiano, ahora estaban impregnando al resto de Europa. Lo que antiguamente había sido «defensivo» ahora se había vuelto flagrantemente agresivo y estaba infundido de un odio cada vez mayor, «igual que había ocurrido con el odio religioso durante los últimos mil

años». Coudenhove-Kalergi añadía que ahora «el deber de todas las personas con una actitud objetiva, en todos los países se ha convertido en luchar con todas sus fuerzas contra ese odio, contra esa mentira y contra esa ceguera […] por si esta guerra no es un final sino solo el comienzo de más matanzas»[460].

El tan cacareado «equilibrio de poder» que en 1757, según el gran jurista internacional y diplomático suizo Emer de Vattel, había sido el responsable de transformar a Europa en «una especie de república cuyos miembros —cada uno de ellos independiente, pero todos ellos unidos por los lazos del interés común— se unen para el mantenimiento del orden y la libertad», había degenerado en una carrera armamentista[461]. Ante el afán de supremacía cada vez más intenso por parte de Rusia, Alemania y Gran Bretaña, a partir de la primera década del siglo XX la mayoría de las ilusiones acerca de la capacidad de mediación del «Sistema del Congreso» prácticamente se había evaporado. Y con ellas, por lo menos temporalmente, se esfumaron la fe en la capacidad de contención del «dulce comercio» y la convicción, manifestada por Benjamin Constant, de que el «único fin de las naciones modernas» era «la paz, y con la paz, el desahogo, y como fuente del desahogo, la industria». En 1814, Constant había vaticinado, con una bella ironía, después de lo que a su juicio era el último intento de una potencia europea por hacerse con el control de todo el continente, que la guerra «ha perdido tanto su encanto como su utilidad. El hombre ya no se ve arrastrado a entregarse a ella ni por interés ni por pasión»[462]. En una fecha tan tardía como 1913, ese tipo de sentimientos todavía tenía suficiente credibilidad como para convencer a Norman Angell, posteriormente galardonado con el Premio Nobel de la Paz, de que «las naciones belicistas no heredan la tierra; representan un elemento humano en decadencia», y de que lo que él denominaba «la delicada interdependencia de las finanzas internacionales» impedirían que en el futuro se produjeran conflictos a escala mundial[463]. Un año después daba la sensación de que ese tipo de esperanzas se habían volatilizado para siempre. Como comentaba con dolor en 1921 René Brunet, el jurista, político y asesor jurídico del primer encargado de negocios de Francia destinado a Alemania

después de la guerra: «En verdad, la que ha perdido la guerra ha sido Europa»[464].

Parecía una guerra como no se había visto nunca. Pero también era una guerra que para algunos, por lo menos en los primeros tiempos, parecía brindar cierta esperanza de que, cuando todo acabara, de entre los escombros surgiera una nueva Europa, y así poner fin a las rivalidades siempre crecientes y enormemente divisivas entre las grandes potencias europeas. En octubre de 1914, cuando solo habían transcurrido unos meses de hostilidades y por todas partes cundía el rumor de que la guerra «se acabaría antes de Navidad», el novelista y ensayista inglés H. G. Wells publicó un panfleto titulado *The War That Will End War* [«La guerra que pondrá fin a la guerra»][465]. A Wells no le cabía ninguna duda acerca de la posible magnitud del conflicto. Decía que aquella guerra «ya es la guerra más colosal de la historia. No es una guerra de naciones sino de la humanidad. Es una guerra para exorcizar una locura mundial y para poner fin a una era». Sin embargo, también era una guerra que iba a permitir a los Aliados —Wells tenía pocas dudas sobre qué bando iba a ganar— trazar por fin «un nuevo mapa de Europa». Wells no sentía el mínimo interés por una Europa unificada, solo por una Europa más justa y, en su forma de entender el término, más liberal. Por consiguiente, su nuevo mapa debía ser trazado por los «ingleses liberales» con algo de ayuda de «la inteligencia y las conciencias de Estados Unidos, Francia y Escandinavia», y su cometido sería librar de una vez por todas al continente no tanto de la amenaza de Alemania, y menos aún del pueblo alemán —Wells era fiel a su desconfianza de los nacionalismos de cualquier clase—, sino de lo que él denominaba «el caudillismo de Prusia»[466]. Entonces, y solo entonces, los demás Estados de Europa, e incluso la propia Alemania, podrían volver a las condiciones de entente de las que habían gozado a lo largo de gran parte del siglo XIX.

También estaban quienes, en aquellos primeros meses, consideraban que aquella guerra, que día a día auguraba ser cada vez más catastrófica, iba a ser una oportunidad de trazar un nuevo mapa mucho más ambicioso de una nueva Europa. El 6 de agosto, tres días después de que Alemania declarara la guerra a Francia, el novelista André Gide escribía en su *Journal*:

> Se vislumbra el inicio de una nueva era: los Estados Unidos de Europa unidos por un tratado que limite su armamento; Alemania reducida o disuelta; Trieste devuelta a los italianos, Schleswig a Dinamarca; y sobre todo Alsacia a Francia. Cada cual habla de esa reorganización del mapa como de la próxima entrega de un folletín[467].

En los Países Bajos (que se mantuvo neutral durante la guerra), e incluso en la propia Alemania (aunque en seguida los ilegalizaron por antipatrióticos), se formaron grupos contrarios a la guerra que también argumentaban que una mayor unión europea era el único medio de evitar cualquier conflagración parecida en el futuro. (Una de ellas, la austroalemana *Bund Neues Vaterland* [Sociedad Patria Nueva], contaba con Albert Einstein entre sus miembros.) Incluso en Gran Bretaña, que había mostrado escaso interés por todas las anteriores propuestas de una Europa unida, entre la izquierda hubo quienes argumentaron enérgicamente durante los primeros meses de la contienda a favor de una federación europea después de la guerra. La publicación *Review of Reviews,* que contaba con muchos lectores, encabezaba su número de septiembre de 1914, cuando apenas había transcurrido un mes de la guerra, con un artículo titulado «The United States of Europe: The Only Way Out» [«Estados Unidos de Europa: la única salida»][468].

Sin embargo, aquellas aspiraciones no duraron mucho. A medida que la guerra se alargaba, la posibilidad de que, una vez terminada, los países beligerantes se reunieran en cualquier tipo de unión de naciones europeas acabó antojándose cada vez más remota. El filósofo neohegeliano e historiador italiano Benedetto Croce, entre otros, estaba dispuesto a creer, incluso en una fecha tan tardía como 1916, que podía apreciar «por todas partes en Europa la aparición de una nueva conciencia y de una nueva nacionalidad»[469]. Pero para cuando cesaron los combates, en noviembre de 1918, la mayoría había llegado a la conclusión de que si se pretendía restablecer una paz real y duradera, iba a ser necesario algo mucho más ambicioso que una federación europea: una sociedad no solo de las naciones europeas, sino de todas las naciones del mundo entero, lo que el presidente estadounidense Woodrow Wilson describió como un «concierto internacional de la paz»[470]. Algunos, como sir Alfred Zimmern, ya habían entendido en junio de 1915 que el Estado-nación era «solo una etapa

desfasada de la evolución política de la humanidad». Decía que había llegado a esa conclusión en parte después de darse cuenta de que no era «un inglés en el lado más profundo de mi naturaleza», y en parte porque Mazzini le había enseñado que la «nacionalidad» no era un asunto de política de «gobiernos soberanos, ejércitos, fronteras y política exterior», sino que por el contrario era «primordial y esencialmente una cuestión espiritual, y en particular de educación». La conclusión que sacaba Zimmern de todo ello era que «todos los hombres que miran al futuro y desean unas mejores relaciones internacionales y una mejor organización política del mundo» ahora deberían pensar en algo parecido a «los grandes sistemas religiosos gobernantes del pasado, como la cristiandad y el islam medievales [que] encuentra sitio para todo tipo de condiciones, y de comunidades, y de naciones»[471].

II

Para cuando concluyó, la guerra había transformado totalmente el panorama político de Europa y, junto con él, gran parte del mundo. El Reich alemán había dejado de existir, y su emperador, el primer dirigente nacional amenazado seriamente con un procesamiento por un «supremo delito contra la moral internacional y la inviolabilidad de los tratados», había huido al exilio en los Países Bajos. El Imperio Austrohúngaro se había disuelto, y había perdido casi un 90 por ciento de su antiguo territorio; y el Imperio Ruso había sido sustituido (brevemente) por la República Socialista Federativa Soviética de Rusia. El Imperio Otomano estaba en ruinas, y su capital ocupada por tropas británicas, francesas e italianas. Lo que quedó de sus territorios centrales de la península de Anatolia renació en 1923 como la nación turca de hoy en día. El resto se desmembró y se reconstituyó en forma de nuevos Estados, directa o indirectamente bajo la égida de los Aliados vencedores.

Aparentemente, el final de la guerra dejaba a dos de las antiguas potencias imperiales, Gran Bretaña y Francia, más fuertes de lo que eran antes. Pero la entrada de Estados Unidos en la guerra y la insistencia de Woodrow Wilson, manifestada en su famoso discurso de los «Catorce

Puntos» del 8 de enero de 1918 ante el Congreso de Estados Unidos, en que en todos los sucesivos debates sobre el futuro de los pueblos anteriormente colonizados, independientemente de por quién hubieran sido colonizados, «debería ser primordial el interés de las poblaciones implicadas», parecían haber aniquilado para siempre todas las premisas en las que se habían basado las antiguas hegemonías internacionales de poder[472]. Esa idea después resultó ser en gran medida una ilusión, pero era indudable que el antiguo régimen surgido en 1815 y dedicado a sostener —y en la medida de lo posible a extender— el viejo orden monárquico de los Estados más poderosos de Europa ya había dejado de existir. Fuera lo que fuese lo que pudiera crear a partir de ese momento la nueva generación surgida de los sufrimientos de la guerra, sin duda solo podía ser un nuevo orden europeo —y muy posiblemente mundial. «Todos sentíamos», escribía Richard Coudenhove-Kalergi a propósito de la iniciativa de Wilson,

> que el mundo de imperialismo y semifeudalismo que se estaba desmoronando estaba vinculado a la vieja generación responsable de aquella terrible guerra; y que ahora le correspondía a nuestra generación construir un mundo nuevo y más esperanzador sobre unos principios más sólidos y morales. […] Que nos correspondía a nosotros construir una Europa nueva y mejor sobre las ruinas de la vieja[473].

Sin embargo, poco después, las esperanzas que había infundido la iniciativa de Wilson también empezaron a desintegrarse. El 18 de enero de 1919, los Aliados vencedores se reunieron en el gran Salón de los Espejos del Palacio de Versalles, a las afueras de París, con motivo de la inauguración de la Conferencia de Paz de París a fin de establecer un acuerdo con Alemania. Se celebró, y no por casualidad, justamente en el mismo salón, y exactamente cuarenta y ocho años después, donde Bismark había proclamado «káiser» al rey Guillermo I de Prusia, dando comienzo al II Reich alemán, sobre cuya ignominiosa disolución ahora iba a tratar el Congreso. El presidente francés Raymond Poincaré inauguró la Conferencia con un discurso que no debió de dejar duda alguna en ninguno de los dos bandos de que, si bien aquello podía ser una paz, no iba a ser una reconciliación. Empezaba así:

> El 18 de enero de 1871, hoy hace exactamente cuarenta y ocho años, se proclamaba el Imperio de Alemania por parte de un ejército invasor, en el Palacio de Versalles. En su primera consagración

> exigía el secuestro de dos provincias francesas. Así pues, estaba viciado desde sus mismos orígenes y, por culpa de sus fundadores, contenía dentro de sí un germen de muerte. Nacido de la injusticia, ha concluido en el oprobio. Están ustedes reunidos para reparar el mal que hizo y para impedir su regreso. Tienen ustedes en sus manos el futuro del mundo[474].

El 28 de junio, una vez concluida su tarea, los delegados firmaron lo que posteriormente ha venido en llamarse el Tratado de Versalles —aunque al final hubo cinco tratados distintos. A pesar de la pompa y las autocongratulaciones que rodearon los eventos, pocos delegados estaban satisfechos con el resultado. El general de brigada, y posteriormente mariscal de campo británico, Archibald Wavell, que estuvo destinado en el Consejo Supremo de la Guerra durante los últimos años de la contienda, supuestamente comentó: «Después de la "guerra para acabar con la guerra", parece que en París han tenido bastante éxito a la hora de hacer la "paz para acabar con la paz"»[475].

En virtud de los términos de lo que en Alemania vino en llamarse el «*Diktat* de Versalles», Alemania se vio obligada a devolver Alsacia y Lorena, que le había arrebatado a Francia en 1870, y a cederle parte de Prusia Occidental a Polonia, que de esa forma conseguía un acceso al mar a través del «Corredor polaco». A Alemania se le confiscaron todas las colonias de ultramar, sus Fuerzas Armadas quedaron prácticamente aniquiladas (se impuso a su Ejército de Tierra un máximo de 100.000 efectivos y se le prohibió rearmarse), y se desmilitarizó la región de Renania. Por añadidura, se le obligó a pagar la aplastante suma de vente mil millones de marcos-oro en reparaciones. Y para colmo estaba el tristemente célebre «artículo de la Culpabilidad por la Guerra» (el artículo 231 del Tratado), que exigía que Alemania asumiera «la responsabilidad de Alemania y de sus aliados por haber causado todas las bajas y los daños que han sufrido los Gobiernos Aliados y Asociados y sus ciudadanos como consecuencia de la guerra que les impuso la agresión de Alemania y sus aliados». Como argumentaba Carl Schmitt (con el que volveremos a encontrarnos) en una ponencia leída ante la Asociación de Juristas Alemanes en 1937, a su juicio aquellos actos determinaban que los Aliados habían emprendido aquella guerra no como se habían librado todas las guerras de verdad, a saber, como un «duelo» entre Estados, sino como una

guerra total de aniquilación contra Alemania, a la que acusaban de haberse convertido, por sus actos, en un «Estado pirata» *(Räuberstaat)* carente de soberanía, y contra el que, por consiguiente, cualquier acto resultaba permisible dentro de los límites de la moral humana[476].

Dado que aquella era una posición que a Alemania le iba a resultar imposible asumir durante mucho tiempo, parecía inevitable que hubiera una nueva guerra. El gran sociólogo alemán Max Weber, al que habían recurrido como asesor en las negociaciones de Versalles, creía que el intento de culpar a Alemania de las hostilidades era «deshonroso» (a su juicio, si había que culpar a alguna potencia en concreto, era a la Rusia zarista), y los términos económicos del Tratado eran potencialmente tan paralizantes que «solo veríamos ante nosotros un agujero negro sin tan siquiera el más distante rayo de luz». Weber argumentaba que lo mejor era rechazar aquella «paz intolerable», aunque sabía perfectamente que Alemania no estaba en condiciones de reanudar la guerra[477]. La esperanza de que un nuevo y vibrante orden europeo de posguerra pudiera surgir de los escombros y las matanzas de la contienda parecía haberse hecho añicos de una vez para siempre. Como comentaba amargamente Coudenhove-Kalergi: «Después de que el futuro hubiera derrotado al pasado en los campos de batalla de Europa, ese pasado se cobraba su venganza derrotando al futuro en la mesa de paz». Lejos de estar unida, ahora Europa parecía estar «más desgarrada, más desmembrada, más dividida por el odio que nunca».

Uno de los asistentes a la conferencia, en calidad de miembro del Consejo Económico Supremo de las Potencias Aliadas, fue el economista inglés John Maynard Keynes, que observó la mayoría de las reuniones con cierta consternación. Entre la grandiosidad y «el oropel teatral de los salones de Estado de Francia», escribía, «los Cuatro [Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos e Italia] cumplieron sus destinos en intrigas vacuas y estériles», al tiempo que «una sensación de catástrofe inminente sobrevolaba la frívola escena; la futilidad y la pequeñez del hombre ante los grandes acontecimientos a los que se enfrenta; la mezcla de relevancia y de irrealidad de las decisiones». Keynes decía escribir como inglés, como alguien que veía a Inglaterra fuera de Europa continental. Sin embargo, durante los meses que pasó en París, confesaba que no tuvo «más remedio

que convertirme […] en un europeo por mis preocupaciones y mi punto de vista». Keynes advertía de que Europa era «compacta consigo misma». «Francia, Alemania, Italia, Austria y Holanda, Rusia, y Rumanía y Polonia, palpitan a la vez, y su estructura y civilización son básicamente las mismas». Y añadía como advertencia a los participantes en la Conferencia de Paz:

> Florecieron juntos, se han estremecido juntos en una guerra […] [pero] podrían caer juntos. Ahí radica la relevancia de la Paz de París. Si la Guerra Civil Europea va a terminar con Francia e Italia abusando de su momentáneo poder como vencedoras para destruir a Alemania y a Austria-Hungría, ahora postradas, también están invitando a su propia destrucción, al estar tan profunda e indisolublemente entremezcladas con sus víctimas por unos lazos psíquicos y económicos invisibles[478].

Posteriormente Keynes dimitió como miembro del Consejo Económico Supremo, por desesperación ante lo que describía como la ausencia en el Tratado de cualquier tipo de «disposiciones para la rehabilitación económica de Europa» y de cualquier intento de convertir a los «Imperios Centrales derrotados en buenos vecinos», de estabilizar a los «nuevos Estados de Europa» o de «recuperar Rusia»[479]. Keynes alertaba de que lo que él denominaba «el gran drama histórico de nuestros días» solo podía desembocar en una tragedia «que destruirá grandes instituciones». Pero, añadía casi como un pensamiento de último momento, «también podrían crear un nuevo mundo». Al final, ambos pronósticos resultaron ser verdad[480].

Sin embargo, lo cierto es que gran parte de los funestos presagios acerca del destino inmediato de Alemania resultaron ser ilusorios. En realidad, la Alemania de la posguerra no fue aniquilada. Como señalaba el periodista e historiador francés Jacques Bainville en lo que era —pese a que él lo negaba— una respuesta directa a la feroz crítica de Keynes al Tratado, la Alemania bismarckiana había quedado sustancialmente intacta, aunque ya se hubieran corregido algunas de las injusticias que Prusia le había impuesto a Francia en 1871. Los Aliados no solo habían defendido la unificación alemana, sino que a todos los efectos la habían fortalecido enormemente, haciendo posible lo que iba a ser, en virtud de la Constitución de la República de Weimar de 1919, un Estado mucho más

unificado y potencialmente mucho más poderoso de lo que nunca había sido la difusa coalición llamada Reich alemán. Alemania seguía siendo la nación más poblada de Europa, y su «motor industrial», a pesar de haber perdido el carbón del Sarre y el hierro de Lorena; y al cabo de un plazo extraordinariamente corto llegó a dominar el comercio en Europa central y oriental[481]. El verdadero sufrimiento impuesto por el tratado era psicológico y político, y obedecía en gran parte al «artículo de Culpabilidad por la Guerra», cuyas repercusiones a largo plazo acabaron resultando catastróficas no solo para Alemania sino para gran parte del mundo. Como comentó Bainville ya desde el momento de su firma: «El Tratado de Versalles ponía en marcha unas fuerzas que ya habían escapado a la voluntad de sus creadores»[482].

III

No obstante, el Tratado de Versalles no fue solo un intento, por torpe que fuera, de poner fin a la guerra más catastrófica y costosa de la historia europea. También fue, al igual que el imaginario tratado «por la paz perpetua entre las naciones» de Kant, un intento de eliminar todas las guerras futuras por el procedimiento de crear lo que para algunos, y de forma más rotunda para Woodrow Wilson, era un equivalente contemporáneo de la «liga pacífica» de Kant: porque en los primeros veintiséis artículos del Tratado de Versalles figuraba el primer borrador del Pacto de la Sociedad de las Naciones.

No obstante, el pacto, tal y como se hizo finalmente público tras meses de negociaciones, era en muchos aspectos un documento muy poco kantiano. La sociedad que auspiciaba no era tanto una federación mundial como una coalición de los vencedores, que pretendían actuar en nombre de toda la humanidad. Muchos de los que trabajaron en la redacción del documento, como el general sudafricano y antiguo comandante guerrillero de los bóers Jan Smuts —entre cuyos muchos logros está haber acuñado el término «holístico»—, veían el pacto como una forma de perpetuar el antiguo orden imperial. Análogamente, Francia y Gran Bretaña, los

principales beneficiarios del sistema de mandatos que permitía que gran parte de los antiguos territorios del Imperio Otomano y de las colonias alemanas pasara a manos de los vencedores, la consideraban un instrumento para extender sus imperios por otros medios. Sin embargo, las aspiraciones del pacto iban mucho más allá de estas sencillas metas inmediatas. Su cometido era regular la conducta no solo entre los Estados, sino también dentro de ellos. Establecía un comité para los refugiados, una organización para la salud, una comisión sobre la esclavitud y una comisión para el estudio del estatus legal de las mujeres, y garantizaba una serie de «Tratados de las Minorías» a fin de garantizar los derechos religiosos, civiles y culturales de todos los pueblos; y una de sus disposiciones —que el presidente Wilson se vio obligado a aceptar a regañadientes— contemplaba la creación de un Tribunal Permanente de Justicia Internacional. A todos los efectos, el Pacto establecía el principio de que no se podía lograr una paz duradera simplemente limitando o incluso eliminando las situaciones de conflicto. La paz solo podía mantenerse a través de la unión, sin la que, como dijo Smuts, Europa «seguirá retorciéndose en sus convulsiones hasta las tinieblas de la anarquía final»[483].

La creación de la Sociedad de las Naciones fue inicialmente acogida con entusiasmo generalizado, aunque a veces cauto. A ojos de muchos, sencillamente tenía que dar resultado. Ni Europa ni el mundo podían volver a sufrir algo parecido a lo que acertadamente vino en llamarse la «Gran Guerra». «Esta guerra», escribía el jurista internacional Georges Scelle en 1919, poco después de la firma del Tratado de Versalles, «ya ha causado infinito dolor, y todo dolor es una regresión». «Cabe la duda de que la civilización europea pueda sobrevivir, una vez más, a este cataclismo exasperado»[484]. Scelle argumentaba que la civilización sencillamente no podía permitirse seguir retrocediendo eternamente. Y la única manera de impedir que la humanidad volviera a deslizarse hasta un estado natural hobbesiano era, a su juicio, la creación de una unión federal. A pesar de su entusiasmo ante lo que parecía prometer la Sociedad de las Naciones, Scelle no estaba ni mucho menos seguro de que aquella fuera, en realidad, la dirección en la que se dirigía en última instancia. Las potencias que la

habían creado se habían cuidado mucho de otorgarle cualquier tipo de autoridad propia, política o jurídica. El Pacto había concedido, pero también proscrito, un gran número de medidas. Disponía de un tribunal de justicia, pero no de instrumentos con los que hacer cumplir sus sentencias. Como comentaba sir Alfred Zimmern en 1936, cuando la credibilidad de la Sociedad de las Naciones estaba prácticamente agotada, en realidad a lo que más se parecía la Sociedad era a una monarquía constitucional, ya que «no puede dar órdenes. Pero puede ejercer una influencia omnipresente» —un objetivo un tanto modesto para un proyecto que en su día fue tan ambicioso[485]. E. H. Carr, que había sido miembro de la Delegación Británica en la Conferencia de Versalles, y que había participado en la redacción del Pacto de la Sociedad de las Naciones, observaba irónicamente dos años después que cualquier intento durante la posguerra de erigir lo que él denominaba «unas superestructuras tan elegantes» como la Sociedad de las Naciones o una federación mundial, «deberá esperar a que se consiga algún avance en la excavación de sus cimientos»[486].

Por añadidura, a pesar de las aspiraciones de Wilson y otros, el verdadero objetivo del Pacto no era tanto la creación de una nueva «mancomunidad de naciones» como el restablecimiento del viejo equilibrio de poder entre los Estados europeos, ahora ampliados con la inclusión de Estados Unidos (aunque al final Estados Unidos se negó a ingresar en la Sociedad de las Naciones). Lo que claramente el pacto no consiguió fue sentar los cimientos de una federación mundial por la paz según las directrices de Kant. «Realmente, no llegará a ser», se lamentaba el historiador y militante pacifista francés Théodore Ruyssen, «ni siquiera una confederación de Estados, y menos aún un Estado federal del tipo de Suiza o Estados Unidos»[487].

La principal objeción que se hacía a la Sociedad de las Naciones, la objeción que los antifederalistas plantearon en contra de la Constitución de Estados Unidos, y que los euroescépticos siguen formulando contra la Unión Europea, era el simple hecho de que, por muy escaso poder coercitivo que pueda tener, cualquier federación entraña necesariamente la renuncia, por lo menos en parte, a la soberanía de los Estados que la componen. Como señalaba Carl Schmitt[488] en 1932, cuando ya saltaban a

la vista sus limitaciones, la Sociedad de las Naciones no representaba el «ideal de una organización mundial», lo que, según él, para «mucha gente» no significaba (si bien parece que Schmitt estaba pensando sobre todo en Kant), «otra cosa que el ideal utópico de la despolitización total […] y con ella en particular la inexistencia de los Estados». Y si eso llegara a ocurrir, el mundo entero acabaría convirtiéndose en «un ente unificado basado exclusivamente en las ciencias económicas y en regular técnicamente el tráfico». Y entonces, se preguntaba Schmitt, «¿sobre quién recaería el aterrador poder que entraña una organización económica y técnica que abarcara todo el mundo?». Sin embargo, lo que había surgido realmente del Tratado de París no era nada de eso. Era más bien una alianza internacional de un tipo que no solo no acaba con las guerras, sino que «introduce nuevas posibilidades para futuras guerras, permite que tengan lugar las guerras, aprueba las guerras entre coaliciones y, al legitimar y aprobar determinadas guerras, elimina muchos obstáculos para la guerra». Sin embargo, a juicio de Schmitt, eso no era nada malo en sí. La denominada Sociedad de las Naciones podía considerarse «un lugar de reunión muy útil en determinadas circunstancias», donde permanece intacta la necesaria soberanía protectora de los Estados.

IV

La cuestión de la soberanía también fue el motivo de que Estados Unidos se negara a ingresar en la Sociedad de las Naciones, pese a que en gran medida había sido una creación de Wilson. En particular, cuando les presentaron el artículo 10 del Pacto, que exigía a todos los países firmantes «respetar y mantener frente a las agresiones externas la integridad territorial y la independencia política vigente de todos los Miembros de la Sociedad de las Naciones», a muchos, como por ejemplo al senador por Idaho William E. Borah, les preocupaba que eso pudiera equivaler a entregar a la Sociedad la potestad de una nación para decidir si ir o no a la guerra, algo que, en los términos de la Constitución de Estados Unidos, solo podía hacerse con la aprobación del Congreso. Y es significativo que el documento fundacional de la Sociedad de las Naciones se autodenominara «Pacto», y no «Carta»,

como el menos rotundo documento fundacional de Naciones Unidas. Porque un pacto era, como decía Hobbes, la «transferencia mutua de un derecho»[489]. Una vez transferido, ya no podía recuperarse. Por consiguiente, los estadounidenses podrían verse involucrados (o eso temían) en conflictos en los que no solo no tuvieran un interés directo, sino que incluso les parecieran moralmente ofensivos. Más allá de la preocupación por lo que George Washington denunció con la célebre expresión «enredos extranjeros», también existía la convicción de que la pertenencia a cualquier organismo internacional con autoridad legal podría en última instancia debilitar la capacidad de Estados Unidos de controlar sus asuntos nacionales, y por consiguiente de proteger sus propias fronteras. En caso de que Estados Unidos ingresara en la Sociedad de las Naciones, dijo Borah en el Senado, «podemos convertirnos en uno de los cuatro dictadores del mundo», pero, advertía, «ya no seremos dueños de nuestro propio espíritu»[490]. (No deja de ser significativo que Borah hubiera asumido que el cometido de la Sociedad de las Naciones fuera, en realidad, crear una «dictadura del mundo».) A principios del siglo XX, la amenaza del «Peligro Amarillo» —la mano de obra migrante procedente de Asia— indignaba y fascinaba a la opinión pública estadounidense, de forma muy parecida a lo que ocurre hoy en día con la supuesta amenaza de la mano de obra inmigrante latinoamericana. «¿Es posible», se preguntaba Henry Cabot Lodge, portavoz republicano en el Senado, ante el Congreso el 28 de febrero de 1919, «que alguien que desee mantener nuestro nivel de vida y de trabajo pueda sentirse atraído por un plan […] que nos arrebataría el derecho soberano a decidir por nosotros mismos la crucial cuestión de la exclusión de la mano de obra mongol y asiática?». En realidad, inicialmente Lodge había sido un cauto partidario de la Sociedad de las Naciones, pero de una Sociedad que habría constituido un potente organismo jurídico con escasos o nulos poderes soberanos, desde luego ninguno tan extenso como los que él creía ver en el Pacto. Estaba dispuesto a apoyar a la Sociedad de las Naciones, pero únicamente a condición de que se incluyeran doce «reservas». No lo consiguió, y el 19 de noviembre de 1919 el Congreso rechazó en votación el Tratado de Versalles, y con él la Sociedad de las Naciones[491]. Sin embargo, los estadounidenses no fueron los únicos a los

que preocuparon las posibles implicaciones de lo que el jurista Georges Scelle denominaba despectivamente el «dogma de la soberanía». El tratado puso en marcha un debate reiterado y que aparentemente ha seguido en gran parte sin resolver hasta el día de hoy.

El concepto mismo de soberanía tiene una larga y atribulada historia. El término en sí fue acuñado por el jurista francés del siglo XVI Jean Bodin para denotar el «poder absoluto y perpetuo» del gobernante. Bodin lo definió en términos de siete «marcas», o derechos, que, empero, podían reducirse a un principio legislativo primordial: «la potestad de promulgar leyes sobre todos y cada uno de los súbditos, y de no recibir ninguna ley por parte de estos»[492]. La obra *Los Seis Libros de la República* de Bodin (1576), acertadamente calificada por Carl Schmitt como «la primera descripción del derecho público», fue escrita en el contexto, y con la esperanza, de poner fin las prolongadas guerras de religión, el encarnizado conflicto entre católicos y protestantes y entre la Corona y la nobleza francesas en Francia, que tuvo lugar, con interrupciones, entre 1562 y 1598[493]. A fin de eliminar la posibilidad de una guerra civil, el poder del Estado tenía que ser superior al de todos los poderes locales, regionales y religiosos. A partir de ese momento, no se podía consentir que ningún duque ni barón, que ninguna comunidad religiosa, ni iglesia, ni gremio ejercieran cualquier tipo de autoridad política independiente, y únicamente el soberano tendría la potestad de hacer las leyes, acuñar moneda y declarar la guerra. Por consiguiente, la soberanía solo podía ser, por decirlo con la expresión de Thomas Hobbes, «intransferible e indivisible»[494]. Algunas versiones de esa concepción del poder «absoluto y perpetuo», pero también, crucialmente, *indivisible,* han seguido definiendo no solo el poder del Estado, sino también lo que era el Estado, las funciones que se suponía que debía desempeñar y el bien que estaba obligado a prestar. Por supuesto, lo que eso significa realmente en la práctica ha ido variando enormemente a lo largo del tiempo, pero la noción de indivisibilidad ha seguido siendo central e incontestable. Eliminaba la competencia interna nacional. Pero también determinaba la relación que debían tener todos los Estados entre sí, en el sentido de que no podía permitirse que cualquier acuerdo al que pudieran

llegar entre ellos pudiera, de algún modo, violar el poder soberano de cada uno de ellos.

Esta noción sagrada de la autoridad soberana fue la que Napoleón, con su pretensión de que una nación ilustrada podría «liberar» a un pueblo (incluso en contra de su voluntad) de sus gobernantes legítimos pero injustos, intentó echar abajo, y durante un tiempo lo logró. Esa concepción de la soberanía, ahora reforzada por el procedimiento de apelar al carácter exclusivo de cada nación, a su identidad, a su historia, a su *Geist* hegeliano, fue la que lograron restablecer de una forma tan convincente los nacionalistas del siglo XIX. Y en esa forma de entender la soberanía era en la que se había basado el «Sistema del Congreso»[495].

Sin embargo, no era universalmente reconocida. Durante la Primera Guerra Mundial y después, hubo muchos, y desde entonces ha habido muchos más, que percibían en todo el concepto de la soberanía el principal impedimento para lograr una paz universal y duradera. Uno de los más influyentes en aquella época, aunque hoy es poco conocido, fue el periodista y economista milanés Luigi Einaudi, que posteriormente llegó a ser presidente de la República Italiana. En enero de 1918, Einaudi publicó un artículo en el periódico milanés *Corriere della Sera* bajo el pseudónimo «Junius» (fundador de la I República Romana) que llevaba por título «La Società delle Nazioni è un ideale possibile?» («La Sociedad de las Naciones es un ideal posible?»)[496]. Por doquier, decía Einaudi, podía percibir lo que equivalía a una misma afirmación: que una de las consecuencias de la guerra «podría ser el nacimiento de una “sociedad de las naciones”». Pero, se preguntaba, ¿qué aspecto tendría? ¿Una unión entre los Estados Unidos de América con unos «Estados Unidos de Europa» aún por crear, a la espera de que «veamos nacer […] los Estados Unidos del Mundo» para poner fin a la brutalidad humana? Cualquier propuesta de ese tipo parecía ir inexorablemente en contra de la historia. Si esa Sociedad de las Naciones sobre la que se estaba debatiendo por doquier iba a ser «una confederación de Estados soberanos», entonces estaba abocada al fracaso. Compárese con lo que Einaudi denominaba «éxito magnífico de ese otro tipo de sociedad de naciones» que exigía la cesión de por lo menos gran parte de la soberanía de cada Estado individual a algún tipo de gobierno federal.

Einaudi señalaba que ese había sido claramente el mensaje de los atribulados años que van de 1781 a 1789 en Estados Unidos. La primera Constitución (los artículos de Confederación de 1781) había intentado crear algo muy parecido a la Sociedad, como una «confederación y una unión» donde se preservaban la soberanía, la libertad y la independencia de los Estados individuales, pero esa organización política inmediatamente amenazó con venirse abajo. Sin embargo, la Constitución de 1789 había transformado a todos los efectos las Trece Colonias en lo que de hecho eran «provincias de un único Estado soberano más grande», y Estados Unidos había sobrevivido (a pesar de la Guerra de Secesión), para convertirse en lo que en 1918 ya era claramente la mayor potencia del mundo.

Sin embargo, la triste historia de los intentos de confederación era mucho más antigua. Solo había que fijarse en las ligas griegas tan queridas por Kant (y Napoleón). Incluso la más poderosa de ellas, la Liga Delia, había sido tan solo la «sombra de un Estado», incapaz de impedir ni la lucha entre Esparta y Atenas ni la disolución definitiva de todo el mundo griego en el imperio de Alejandro Magno. Después vino el Sacro Imperio Romano, que algunos, después de 1815, contemplaban retrospectivamente con nostalgia en busca de inspiración (como también han hecho muchos otros posteriormente), pero que, en realidad, había sido «durante mil años un intento estéril de constituir, bajo la égida de un mismo emperador, una verdadera sociedad de naciones», y que había fracasado precisamente porque ninguno de los mezquinos principados de los que se componía había estado dispuesto a compartir su soberanía con ningún otro, y menos aún a cedérsela al emperador, que siempre fue, hasta que en 1806 Napoleón disolvió toda aquella farsa, meramente un árbitro, un «primero entre iguales». La «Santa Alianza» entre Austria, Prusia y Rusia de 1815, que aspiraba a otro tipo de sociedad de naciones en la que todos vivirían en armonía, como «miembros de una misma nación cristiana», en seguida demostró ser no solo «hipócrita», sino totalmente ineficaz. La historia de Europa estaba plagada de intentos de crear uniones, desde el «Estado unificado» de Luis XIV en Francia, o la Alemania en tiempos de Bismarck o Italia en 1871; todos ellos dieron lugar a la transformación de lo que antiguamente habían sido unos Estados independientes en provincias de un

«único Estado soberano más poderoso». La única excepción, a juicio de Einaudi, parecería ser el (antiguo) Imperio Romano: un Estado que lo abarcaba todo y absorbía y acogía a todos los pueblos que conquistaba en un cuerpo de ciudadanos. Podría decirse que «no fue Roma la que se extendió por el mundo», como había escrito en 1605 Francis Bacon, al que Einaudi citó con admiración más de una vez, «sino el mundo el que se extendió sobre Roma»[497]. No obstante, aunque Einaudi nunca lo dijo exactamente así, dado que en 1918 las condiciones para imitar el modelo romano ya eran historia, estaba claro que «[e]s preciso destruir y desterrar para siempre el dogma de la soberanía perfecta […] La verdad es la interdependencia de los pueblos libres, no su independencia absoluta»[498].

Durante los años siguientes al final de la guerra, el «dogma de la soberanía» se convirtió en una especie de campo de batalla político y jurídico. Para muchos era evidente, como lo había sido para Einaudi, que tan solo una vez eliminado a todos los efectos el concepto mismo se podría restablecer algún tipo de paz duradera en el mundo. Como afirmaba con optimismo el jurista estadounidense James W. Garner en 1925, el mundo siempre había tenido el carácter «de una federación dotada de personalidad jurídica corporativa». La soberanía se había creado en el siglo XVI para hacer frente a un tipo muy específico de amenaza, y después se permitió que creciera hasta convertirse en un monstruoso elemento de la maquinaria del Estado, que en última instancia fue responsable de fomentar y ampliar justamente el tipo de guerras intestinas para cuya prevención se había inventado. Ahora la soberanía se alzaba como «el principal obstáculo para una organización mundial» y como «un obstáculo para el mantenimiento de la paz y para el progreso de los intereses comunes de los Estados»[499].

Muchos estaban de acuerdo. El conflicto por la soberanía había sido el principal motivo del fracaso en última instancia de la Sociedad de las Naciones, como señalaba Hans Kelsen en 1944, cuando ya era evidente la inminente desaparición definitiva de la organización. Cualquier intento de evocar la posibilidad de lo que Kelsen denominaba un «Estado Federal Mundial» con «carácter democrático» —es decir, un Estado que no fuera meramente un imperio— exigía la adhesión al «principio de autodeterminación» de Wilson, y eso imposibilitaba imaginar algo parecido

a un «parlamento mundial», aunque solo fuera porque la fuerza numérica de las naciones que lo compondrían sería tal que China e India tendrían aproximadamente el triple de diputados que la suma de Gran Bretaña y Estados Unidos. A Kelsen no le cabía ninguna duda de que los vencedores de cualquier conflicto importante, aupados por los «sentimientos nacionalistas» que inevitablemente traía consigo la victoria, difícilmente estarían dispuestos a someterse a lo que él denominaba un «suicidio de Estado», al margen de cuáles parecieran ser sus ventajas a largo plazo. «Puede que haya diferencia de opiniones sobre el valor y la justificación del nacionalismo», comentaba Kelsen, pero no era posible actuar como si no existiera[500]. La solución que proponía Kelsen era sustituir cualquier tipo de poder administrativo o legislativo —cualquier tipo de gobierno internacional— por un tribunal internacional. La Sociedad de las Naciones había «fracasado completamente» porque el Pacto había colocado en su centro al Consejo, que representaba una forma de «gobierno internacional», y a la Asamblea, que «da la impresión de un parlamento internacional» en vez de al Tribunal Permanente de Justicia Internacional[501]. Sin embargo, el problema seguía siendo de qué forma iba a hacer cumplir sus sentencias ese tribunal a falta de alguna versión de la «coacción externa» de Kant. Esa coacción únicamente podía correr a cargo de algún tipo de unión política, con capacidad militar para hacer cumplir las resoluciones del tribunal, como reconocía el propio Kelsen. Y esa unión tan solo podía ser a todos los efectos un Estado federal, que ejercería el mismo tipo de poderes soberanos —aunque claramente de una forma diferente— que los que hasta ese momento habían ejercido los Estados.

Para Kelsen, el concepto de autoridad soberana del tipo que habían defendido Bodin y Hobbes era una amenaza existencial que había que eliminar del todo. Porque, en cualquier Estado, lo verdaderamente soberano solo podía ser la propia ley. No existía nada más allá ni por encima de la ley: ni «legislador sin límites» ni «soberano». El Estado era una entidad jurídica que únicamente se regía por una jerarquía de normas legales que culminaban no en un soberano por encima y más allá de ella, sino en una «Norma Fundamental» *(Grundnorm)* final cuya autoridad deriva de la fundación histórica del propio orden jurídico y es desempeñada por la

constitución del Estado. A ese respecto, lo que distinguía a un Estado federal de un Estado-nación era una cuestión de lo que Kelsen denomina «el grado de descentralización», no del tipo. Un Estado federal se caracteriza por el hecho de que tiene un mayor grado de descentralización que un Estado nacional. «El orden jurídico de un Estado federal se compone de unas normas centrales válidas para la totalidad de su territorio, y de unas normas locales válidas para determinadas partes de dicho territorio». Análogamente, lo que distingue a la «confederación internacional de Estados» —como la Sociedad de las Naciones— es un grado aún mayor de descentralización. Pero, dado que la descentralización es básicamente un «principio circunscrito a la administración», no modifica la identidad jurídica o, cabría suponer, política de la totalidad. A todos los efectos, eso significa que la «unión internacional de Estados, como por ejemplo la Sociedad de las Naciones, puede parecerse en muchos aspectos a un Estado federal». La «constitución» de la Sociedad —es decir el Pacto— es obviamente un orden jurídico «válido para todo el territorio de todos los Estados». Por consiguiente, el Pacto tiene «el carácter de un orden central y constituye una comunidad parcial, la "confederación", de la que todos los demás Estados miembros son comunidades "parciales" —pero más pequeñas». Kelsen admitía que «normalmente» las constituciones federales no contienen disposiciones «relativas a las constituciones de los estados miembros». Pero tampoco contenían nada «que impida legalmente que incorporen ese tipo de disposiciones». En ese caso, concluía Kelsen, no habría nada «que impida que el acuerdo que representa el ordenamiento de una confederación obligue a los Estados miembros a tener una constitución democrática-republicana» —como Kant había presupuesto que harían los miembros de su «unión de Estados» y como ocurre con los tratados que conjuntamente componen la «constitución de la Unión Europea»[502].

Las ideas de Kelsen sobre el federalismo jurídico han tenido una considerable influencia en la posterior evolución del derecho de la Unión Europea. Sin embargo, aparentemente el propio Kelsen tenía relativamente poco interés en la posibilidad de una unión *europea* después de la guerra. A él lo que le interesaba era el orden internacional más en general, y la posibilidad de una «Liga Permanente para el Mantenimiento de la Paz» que

posibilitara que todos los Estados, y no solo los de Europa, llegaran a una situación de cooperación pacífica sin la necesidad de que una autoridad soberana les obligara a ello[503].

«Ahora la máquina funciona por sí sola», fue la sarcástica respuesta de Carl Schmitt a todo lo anterior. Schmitt, el archienemigo de Kelsen, y el adversario más feroz del Estado democrático liberal contemporáneo, tenía una postura diametralmente opuesta a la de Kelsen[504]. La ley no creaba el Estado, era una creación de este, y su fuerza dependía enteramente de la voluntad del soberano. El concepto que tenía Schmitt de lo que él denomina «lo político» se basa en líneas generales en la idea neohegeliana de que todos los organismos políticos se crean como respuesta a una distinción amigo/enemigo, y que el papel del «soberano», tanto si es una persona como si es un grupo de personas, consiste en decidir quién es amigo y quién enemigo, y si ha surgido alguna «excepción» que pudiera exigir la suspensión del imperio de la ley. Los soberanos son aquellos que toman esas decisiones. El soberano, según la que probablemente sea la expresión más citada de Schmitt, es «quien decide sobre la excepción». Schmitt, como veremos, también tenía su propia teoría de cómo podían cooperar entre sí los Estados sin poner en peligro su soberanía individual. Pero, por supuesto, no podía tolerar la afirmación de Kelsen de que los Estados podían existir de alguna forma en armonía e igualdad entre ellos sin que les obligaran, de la misma forma que tampoco podía aceptar que un Estado pudiera estar dispuesto a entregar, o incluso compartir, su soberanía con otro; y mucho menos podía concebir una federación que fuera, a todos los efectos, algo más que un contrato entre Estados cuyo propósito es, como lo era para Hobbes, la autoprotección. Algo remotamente parecido a una «Unión Europea» sería inimaginable. Si llegara a hacerse realidad el proyecto de unos Estados Unidos de Europa, sería —como lo era, a juicio de Schmitt, Estados Unidos de América desde que la Guerra de Secesión aniquilara cualquier posible derecho a la secesión— meramente otro Estado soberano individual dividido en regiones semiautónomas[505].

Kelsen y Schmitt representan los polos opuestos del debate sobre la soberanía. No obstante, hubo otros que asumieron unas posiciones menos extremas, pensando —o esperando— que a partir de ellas pudiera

encontrarse alguna solución federal o cuasifederal a la serie de conflictos entre Estados y de guerras civiles de aquellos años. Uno de ellos era Georges Scelle, catedrático de Derecho Internacional Público, primero en la Universidad de Dijon y después en París, miembro destacado del Institut de Droit International, miembro de la Comisión Jurídica Internacional y presidente de la sección francesa de la New Commonwealth Society. Junto con el exiliado austriaco Hersch Lauterpacht, catedrático de Derecho Internacional en la Universidad de Cambridge, Scelle fue probablemente el jurista internacional más influyente de su generación. Al igual que Lauterpacht, Scelle también fue un ardiente federalista que ejerció una considerable influencia en la vida pública francesa durante su larga trayectoria. Teniendo en cuenta el escepticismo de Scelle respecto a las posibilidades de la Sociedad de las Naciones, tal vez resulte paradójico que no solo fuera asesor técnico de la delegación francesa en la quinta sesión de la Asamblea de la Sociedad de las Naciones, en 1924, sino también delegado de Francia en la última sesión de la organización, celebrada en 1946[506].

Como muchos otros, Scelle consideraba que la eterna disputa sobre el «dogma de la soberanía» era el principal obstáculo que se interponía en el camino hacia cualquier cooperación y desarrollo internacionales en el futuro. A diferencia de Kelsen, Scelle estaba perfectamente dispuesto a aceptar que tenía que existir algún concepto «soberano» —además de la ley en sí— dentro de un Estado. Pero cualquier concepción de la soberanía que pretendiera aunar el control tanto de las acciones internas de los Estados como de sus acciones externas era, en opinión de Scelle, incoherente tanto jurídica como filosóficamente. La soberanía derivaba de la noción de que el territorio del Estado podía identificarse con la persona del soberano, quien, conforme al derecho feudal, había conservado lo que se denominaba «dominio eminente», cediendo a sus súbditos únicamente los derechos de uso efectivo —el *dominium utile*— sobre sus vidas y sus bienes. (Esa es, más o menos, la forma en que Bodin utiliza el término.)

En otras palabras, la soberanía podía considerarse, una vez más, como un vestigio persistente de la *patria potestas* romana. Aunque los últimos vestigios del derecho feudal habían desaparecido de Francia a raíz de la

Revolución, Scelle afirmaba que el concepto de «soberanía patrimonial» se había «perpetuado en beneficio del Estado moderno pero en perjuicio de la ley, y sobre todo de la paz». «Por consiguiente», instaba a los gobernantes de Europa, «se podría abandonar de una vez por todas ese término, que es tan poco científico, tan contrario a la realidad, y que constituye no solo un error sino también un peligro». Y añadía con severidad que esa sería la «conquista» más esperanzadora que podría llevar a cabo el derecho internacional en nombre de la «civilización». En vez de «soberanía», deberíamos pensar únicamente en términos de «independencia». Scelle aclaraba que eso sería más adecuado porque tendría que entenderse como una noción relativa «puesto que la libertad de cada cual está limitada por la libertad de todos».

Jurídicamente, eso significaba que era preciso sustituir «el dogma de la soberanía», que no era otra cosa que «una incomprensible igualdad de hecho» por «una lógica igualdad de derecho»[507]. Un mundo formado por Estados que se consideraran a sí mismos «independientes», pero no soberanos en lo relativo a sus relaciones exteriores, siempre preferiría llegar a algún tipo de acuerdo común antes que ir a la guerra cuando surgiera algún conflicto entre ellos. Scelle estaba convencido de que había llegado el momento de que todos los Estados «busquemos un sistema democrático de sociedad internacional, o mejor dicho, adoptemos uno que ya existe, pues ese sistema ya se encontró: es la Federación».

> Determinados Estados independientes, soberanos, comprendieron que su aislamiento y su pretendida soberanía suponían un peligro y no una salvaguardia para ellos: se sometieron libremente a una autoridad común. Así hicieron los cantones helvéticos, los Estados alemanes, las trece colonias inglesas de América, que se convirtieron en Suiza, en el Imperio Alemán, en Estados Unidos. Se percibe nítidamente lo que ganaron con ello, no se ve que perdieran algo precioso, ni siquiera real, al renunciar a su soberanía teórica. Tal es el ejemplo, tal es el remedio[508].

Por consiguiente, la Sociedad de las Naciones podía llegar a ser un «inmenso Estado federal» que garantizaría «la libertad para todos, en la fuerza y la seguridad». A pesar de que claramente se trataba de un plan atractivo, ecuménico y liberal, Scelle sabía muy bien que en la práctica, y en aquel momento, los Estados de Europa se aferraban ciegamente a sus

supuestos poderes soberanos. Admitía que su Estado federal podría hacerse realidad en algún «futuro lejano. No creemos que pueda ser en el presente»[509].

No obstante, el problema de la propuesta de Scelle, como la de tantas otras de ese tipo, estaba en los detalles —o mejor dicho, en su falta. La Federación Suiza, el Imperio Alemán y Estados Unidos eran, en realidad, tres tipos de sistemas de gobierno muy diferentes, con historias muy distintas: cada uno asignaba la autoridad soberana a los Estados individuales que los componían de formas muy diferentes. Sin embargo, sí tenían en común que todos ellos eran Estados soberanos a nivel federal. Como destacaba el jurista austriaco Herman Heller, otro oponente de Schmitt, los estados de que se compone cualquier federación de verdad solo pueden ser, a todos los efectos, organismos regionales. «Así, el estado miembro es por naturaleza una determinada unidad territorial de toma de decisiones, igual que cualquier provincia y municipio, mientras que el Estado federal, como todos los Estados unificados, es por naturaleza una institución universal de toma de decisiones». Y en el caso de Estados Unidos, «el Estado federal como un todo constituye un Estado soberano que decide universalmente sobre su territorio». A todos los efectos, eso mismo es lo que ocurre en el otro modelo federal más citado —Suiza— y lo que también tendría que ocurrir necesariamente en cualquier futuro «Estados Unidos de Europa»[510]. Por supuesto, eso es precisamente a lo que más han objetado los Gobiernos nacionales de la Unión Europea —por no hablar de los euroescépticos de todas las tendencias.

A pesar de los buenos esfuerzos de Kelsen, Heller, Scelle y muchos otros (entre ellos el diplomático griego Nikolaos Politis; su colega, el jurista Albert de Lapradelle; el teólogo ultracatólico monárquico, y teórico de la guerra justa, Yves de La Brière; y el federalista ultraconservador —y católico— Louis Le Fur, némesis de Scelle) por encontrar alguna solución viable, la cuestión de la soberanía siguió acechando las peripecias de la Sociedad de las Naciones y a los defensores de una federación europea hasta que todo el edificio, y todas las esperanzas que había infundido, se vinieron abajo en la década de 1930[511]. En diciembre de 1922, en su discurso de aceptación del Premio Nobel de la Paz, Léon Bourgeois,

antiguo ministro de Justicia y de Asuntos Exteriores de la III República Francesa, y primer presidente del Consejo de la Sociedad de las Naciones, hizo un apasionado llamamiento a todos sus miembros:

> Lo que era al mismo tiempo necesario y suficiente es que cada una de las Naciones comprendiera que el consentimiento mutuo a determinados principios de derecho, a determinados acuerdos reconocidos como igualmente beneficiosos para las distintas partes contratantes, no suponía en absoluto una cesión de soberanía, de la misma forma que, en el ámbito de los intereses privados, el contrato no es una renuncia a la libertad, sino el uso meditado, y reconocido como ventajoso para ambas partes, de esa libertad en sí[512].

A todos los efectos, Bourgeois se estaba haciendo eco de una afirmación que había hecho Henry Maine cuarenta años antes, a saber, que «la indivisibilidad de la Soberanía […] no encaja en el Derecho Internacional». La soberanía ejercida por los Estados individuales dentro de sus fronteras —lo que Maine denominaba «soberanía tribal»— no era algo a lo que había que renunciar. Solo había que *compartirla*[513].

A pesar de todo, las naciones firmantes del Pacto de la Sociedad de las Naciones no veían en conjunto las cosas de esa manera. Al final, Borah y Lodge no tenían por qué preocuparse. Se habían tomado demasiado al pie de la letra a su presidente y las afirmaciones esbozadas en el Pacto. A todos los efectos, los signatarios del Pacto, como temía Bourgeois, no tenían ninguna intención de permitir que sus aliados modificaran de una forma realmente significativa su autoridad política, y menos aún que lo hiciera un cuerpo jurídico internacional independiente. «¿En algún momento las Grandes Potencias realmente contemplaron la Sociedad de las Naciones como una organización mundial que podría utilizarse para poner coto a los excesos de su propia soberanía nacional?», se preguntaba el diputado laborista británico y federalista europeo R. W. G. («Kim») Mackay en 1940[514]. La respuesta, como él bien sabía, era un no rotundo. Pero sin la disposición de sus miembros a compartir su autoridad soberana, la Sociedad de las Naciones únicamente podía ser algo parecido a un sustituto del viejo Concierto de Europa, y eso, como observaba Alfred Zimmern en 1922, ya había «resultado ser una decepción». Cualquier «órgano permanente de política europea, y más aún de política mundial», añadía Zimmern, sin duda

alguna hoy resultaría ser «tan impracticable como demostró serlo después de 1815»[515].

V

Zimmern no era el único escéptico. La cuestión de la soberanía, aunque era, y ha seguido siendo hasta hoy, el problema jurídico más apasionado e irresoluble al que se enfrenta cualquier intento de sustituir el Estado-nación por algún tipo de organización interestatal internacional, no era ni mucho menos el único. En los años inmediatamente posteriores a la Primera Guerra Mundial, la sensación que experimentaban muchos de los que dedicaban al futuro algo más que un pensamiento fugaz era de fragilidad y de caos inminente. Puede que la guerra en sí hubiera terminado, pero a menudo parecía que también se hubiera esfumado cualquier esperanza de un futuro más radiante para Europa. Y la pugna por el posible papel de la Sociedad de las Naciones no contribuyó precisamente a mejorar la situación. Europa, en palabras de Zimmern, estaba «convaleciente», y la paciente no respondía tan bien como muchos habían anticipado. La «civilización», si es que la palabra aún conservaba algún significado coherente, prácticamente se había desvanecido en las trincheras del Frente Occidental. Los horrores que las grandes potencias europeas habían infligido despreocupadamente a los pueblos de África y Asia, ahora se las habían infligido, en una medida mucho mayor, entre ellas. «*Elam, Nínive, Babilonia* eran nombres bellos y vagos», escribía el poeta francés Paul Valéry en un aplaudido ensayo en abril de 1919,

> y la ruina total de esos mundos tenía tan poco significado para nosotros como su propia existencia. Pero *Francia, Inglaterra, Rusia*… también serían bellos nombres. *Lusitania* también es un bonito nombre. Y ahora vemos que el abismo de la historia es lo bastante grande como para dar cabida al mundo entero. Sentimos que una civilización tiene la misma fragilidad que una vida[516].

Geográficamente, Europa en un lugar pequeño, poco más que —por utilizar una expresión que Valéry repitió más de una vez— «un pequeño cabo del continente asiático». Sin embargo, «a pesar de su escasa extensión, y de que la riqueza de su suelo no es extraordinaria, ella domina el cuadro»; a lo

largo de los siglos se ha ido haciendo «la parte preciosa del universo terrestre, la perla de la esfera, el cerebro de un inmenso cuerpo». Valéry creía que no había ninguna diferencia relevante entre el hombre europeo («Homo europeus») y el resto de la especie; nada lo distinguía, «ni la raza, ni la lengua, ni las costumbres», sino solo «la avidez activa, la curiosidad ardiente y desinteresada, una feliz mezcla de imaginación y de rigor lógico, cierto escepticismo no pesimista, un misticismo no resignado». Ahora la cuestión era si ese diminuto continente, ese subcontinente, iba a seguir ejerciendo su influencia o ajarse hasta ser poco más de lo que realmente representa geográficamente. Para Valéry esa era la opción. A pesar de todos los pasados logros de Europa, o tal vez realmente debido a ellos, Valéry estaba convencido de que «el desequilibrio que se ha mantenido durante tanto tiempo a favor de Europa estaba, por su propia reacción, condenado a convertirse gradualmente en un desequilibrio en dirección opuesta»[517]. Muchos compartían la visión de Valéry, pocos su optimismo final.

Para muchos europeos, el aparente caos que sobrevino después de la guerra se veía agravado por la sensación de que el papel decisivo de Estados Unidos y Japón en la victoria final ahora amenazaba lo que a su juicio había sido hasta entonces la hegemonía indiscutible de Europa en los asuntos del mundo, la supremacía de lo que a menudo se entendía vagamente como una cultura «europea» colectiva, y en particular de los valores liberales por los que tantos habían peleado duramente. Uno de los que volvieron sobre la contraposición que mencionaba Valéry entre el tamaño de Europa, sus recursos naturales y los desproporcionados logros intelectuales y culturales de sus pueblos, fue el geógrafo social francés Albert Demangeon. Para él, la guerra había sido más que la enésima crisis, por profunda que hubiera sido, en el largo historial de crisis de Europa. Había sido un punto de inflexión decisivo en su historia y, lo que para él era más relevante, en la historia de su relación con el mundo. Como argumentaba en su libro *Le déclin de l'Europe* («El declive de Europa», 1920), la tarea de derrotar a Alemania y a Turquía se repartió

> entre Europa, Estados Unidos y el Archipiélago Japonés, entre dos grupos de raza blanca y uno de raza amarilla. Ahora existen distintos hogares de alta humanidad *[haute humanité]* en vez de uno.

> […] Se avecina una nueva clasificación de las regiones de la Tierra en la que Europa ya no estará en cabeza.

Seguidamente Demangeon se preguntaba si Europa ya estaba abocada a ser en realidad poco más que ese «pequeño cabo del continente asiático», como decía Valéry. Acaso no, dado que la grandeza *(grandeur)* no se basa en el espacio ni en el tamaño de los pueblos, sino en «su estado de civilización, en su progreso mental, en sus aptitudes para dominar la naturaleza; aquí se trata más bien de valor que de tamaño». Pero ahora, una cosa estaba clara: si bien Europa ya no podía mantener el lugar incontestable que ocupaba antiguamente en la «escala de grandeza» política, económica y militar, «ella debe a su fuerte originalidad el hecho de conservar un lugar muy personal en la escala de los valores»[518].

No obstante, no estaba nada claro que esos valores fueran tan evidentes ni tan sólidos como aparentemente suponía Demangeon. Para mucha gente, la mayor amenaza para la hegemonía europea, e incluso para la propia Europa, no era —o no solo era— el ascenso de otras potencias, y menos aún el de Estados Unidos, que a principios del siglo XX seguía siendo una progenie de Europa que se regía por una visión civilizadora del mundo muy similar. El verdadero problema era la propia «civilización». Para algunos, como el filósofo, poeta, novelista y dramaturgo español Miguel de Unamuno, un hombre habitualmente pesimista, y otros pensadores situados en general más a la derecha del espectro político, como el darwinista social Hermann von Keyserling, la guerra había sido la culminación de un largo periodo de traición a los valores, y en particular a esos valores morales cristianos sobre los que supuestamente se había construido la civilización romana y posteriormente la civilización europea germánica de Europa. Muchos, también sobre todo desde la derecha, ahora contemplaban como única salvación del continente un resurgir del pasado cristiano de Europa. «En lo que pensamos y en lo que somos, todo proviene», afirmaba el ultraconservador y ultranacionalista Henri Massis en 1925, «de esa teología occidental de ese monoteísmo judeocristiano “vestida con el legado de la cultura grecolatina”». En aquel momento la situación de la cultura europea —occidental— estaba siendo agredida por todos los lados (o eso imaginaba Massis) por el bolchevismo, el materialismo y el misticismo asiático. «De

todo ello, una mente bien equilibrada concluiría lo siguiente: es necesario recristianizar Europa y el mundo»[519].

Sin embargo, para otros, lo que ahora se veía amenazado por esos astutos asiáticos, por esos descarados estadounidenses, o por esos ateos bolcheviques no eran los sistemas de valores en los que siempre se había basado la civilización europea u occidental; era más bien que justamente ya había quedado en evidencia lo que siempre habían sido esos sistemas de valores: tristes ilusiones en el mejor de los casos, elaborados engaños en el peor. «El orgullo de Europa», escribía el dramaturgo alemán Gerhart Hauptmann, galardonado con el Premio Nobel de Literatura, partidario de la eugenesia, y posteriormente ardiente simpatizante del nazismo, ahora se había convertido en la «desvergüenza de Europa». Y la más desvergonzada de todas sus mentiras, decía, eran aquellos viejos dioses tan queridos:

> El cristianismo, el amor a la humanidad, el imperio de la razón, el derecho internacional, la Sociedad de las Naciones, la humanidad, la cultura. En vez de llamarse así deberían llamarse bestialidad, odio a la humanidad, el imperio de la sinrazón, la anarquía internacional, la persecución de las naciones, la inhumanidad; y en vez de la palabra «cultura» hay que poner hurto, atraco, incendio provocado, asesinato y saqueo[520].

Los viejos valores europeos —entre ellos el cristianismo de forma muy destacada— ya habían demostrado estar básicamente vacíos de contenido y carentes de promesas. (Posteriormente Hauptmann encontró ese significado y esa promesa en el nacionalsocialismo, en una nueva Europa basada en un nuevo conjunto de valores, también inequívocamente europeos, pero ahora supuestamente consagrados en la «raza aria», no en un sistema religioso originalmente «semítico».)

Para casi todos aquellos autores, lo que había derribado a Europa no era una carrera armamentista, ni mucho menos el colapso del viejo Sistema del Congreso; Europa había sido socavada, y sus valores y sus objetivos habían sido destruidos desde dentro. Estaban convencidos de que todas las causas de esa decadencia eran profundas, y algunas muy antiguas.

No obstante, los pueblos que componían aquella Europa aún podrían sobrevivir, porque aunque sus tan cacareados valores habían demostrado ser autodestructivos en el mejor de los casos, por muy diversas que fueran las culturas, las lenguas, las leyes y las creencias de dichos pueblos, todos ellos

poseían lo que el gran fenomenologista alemán Edmund Husserl denominaba «una especial afinidad interior que los impregna a todos y trasciende sus diferencias nacionales. Es un tipo de relación fraternal que nos da la conciencia de que estamos a gusto dentro de ese círculo»[521]. Para Husserl, «Europa» designaba la «unidad de una paz espiritual y una actividad creativa». Por consiguiente, para él la crisis del «hombre europeo» era un «problema que atañe puramente a una ciencia del espíritu», que no tenía una componente política, ni siquiera geográfica. Si las «naciones europeas están enfermas» —y a Husserl le cabían pocas dudas de que lo estaban— era porque, aunque la filosofía, y las ciencias humanas más en general, habían sido una creación de la civilización europea, y más específicamente de la civilización griega, ya no había ninguna ciencia humana capaz de hacer por el género humano lo que las ciencias naturales habían hecho por la naturaleza: crear «una forma de vida con sentido, manifestar la creatividad espiritual en el sentido más amplio, crear cultura en el marco de la continuidad histórica»[522].

Husserl pronunció su conferencia sobre la *Crisis del hombre europeo* en 1935, dos años después de que Hitler tomara el poder, cuando él, hijo de padres judíos ortodoxos —aunque Husserl se convirtió al luteranismo—, podría perfectamente tener motivos para creer que «la falta de una racionalidad genuina por todas partes es la fuente de lo que para el hombre se ha convertido en una insoportable falta de claridad respecto a su propia existencia»[523]. Puede que Husserl también reflexionara en que lo que más necesitaba Europa no era tanto una nueva ciencia humana capaz de crear una nueva cultura de una «forma de vivir con sentido», sino más bien una nueva ciencia de la política para combatir la ofensiva del nacionalsocialismo. Husserl, sin embargo, seguía vinculado por un interés literario más antiguo a lo que, ya desde antes del estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914, se consideraba el inevitable e inminente declive o la decadencia de la civilización europea.

El catastrofista por antonomasia fue el filósofo e historiador alemán Oswald Spengler. Entre 1918 y 1922 Spengler publicó una gran obra de un variadísimo ámbito titulada *La decadencia de Occidente*. A diferencia de la mayoría de los otros pesimistas de su época, Spengler estaba dispuesto a

ofrecerle a sus lectores una explicación grandiosa y absolutamente determinista de por qué Europa ya estaba irremisiblemente en decadencia. A su juicio, el análisis de los registros históricos le había demostrado que la humanidad estaba naturalmente subdividida no en naciones sino en «culturas», y que todas las culturas tenían un periodo de vida limitado de aproximadamente mil años, después del cual estaban abocadas a la decadencia y a su extinción definitiva. A su juicio, la cultura «faustiana» de «Occidente» —o de lo que él denominaba la civilización «europea occidental-estadounidense»— que tendía «aplastantemente a extenderse política, económica o espiritualmente» ya estaba entrando en su última fase «civilizacional»[524]. Lo que quería decir Spengler con esto se basaba en la antinomia alemana del siglo XIX entre *Zivilisation* y *Kultur*. La cultura era buena. Era suave, humana y cálida. Era todo lo que constituía el ser interior de una nación: sus artes, sus costumbres, su religión. Por el contrario, la civilización, como decía Nietzsche, «significa algo muy distinto de la cultura, algo que tal vez sea el reverso de la cultura». Era una forma de domesticación forzosa «intolerante respecto a las mentes más audaces y brillantes»[525]. Para Spengler, toda la humanidad estaba condenada a pasar tarde o temprano de la una a la otra. Ese era el significado del progreso. «Las civilizaciones», escribía, «son los estados más externos y artificiales de los que es capaz una especie de humanidad desarrollada». Son «el destino inevitable de la cultura» y su muerte inevitable[526].

Pese a estar escrito en un estilo impenetrable (él lo calificaba de inspirado e impresionista), lo que suscitó un gran desprecio por parte de la profesión, *La decadencia de Occidente* fue, como señalaba el eminente crítico estadounidense Northrop Frye en 1974, una «obra de divulgación histórica» (aunque añadiendo que «los historiadores son los últimos a los que el libro debería influir»), y como tal fue uno de los libros más ampliamente debatidos, aunque tal vez menos leídos, en Europa durante los años de entreguerras[527]. En parte eso se debía a que el libro parecía simplemente confirmar lo que muchos creían poder observar a su alrededor, a saber, que «todo lo que no pertenece al lado práctico de la vida —a la política, a la técnica o a la economía— es […] pasto de la decadencia»[528].

Y en parte se debía, aunque el propio Spengler insistía en que él había concebido el libro antes de 1914 y lo había terminado antes de 1917, a que su ciclo de mil años podía interpretarse como que la destrucción del Imperio Alemán y de Austria-Hungría había sido no tanto obra de unas potencias aliadas hostiles, sino más bien un momento de una evolución histórica ineludible, de la que los Aliados simplemente habían sido el instrumento. La guerra, decía Spengler, no era

> una constelación singular de hechos fortuitos, consecuencia de aspiraciones nacionales, actuaciones personales, tendencias económicas, a los que el historiador imprime una unidad y una necesidad aparentes, aplicándoles un esquema mecánico de índole política o social; fue el tipo de un acto histórico que, dentro de un gran organismo histórico, de extensión exactamente delimitada, ocupa un lugar que la vida misma tiene prefijado desde hace siglos[529]530.

Ante lo inevitable de su decadencia, Occidente acabaría siendo engullido por lo que Spengler denominaba el «cesarismo», por la política de la fuerza bruta militar, y en esa fase final Alemania aún podría recuperar su anterior posición de poderío. Como comentaba Frye: «Aunque el tema está muy atenuado […] Spengler parece tener cierta esperanza —él lo considera una esperanza— de que Alemania todavía pueda llegar a ser la Roma del futuro». (En un principio, eso le granjeó la simpatía de los nazis, aunque él mismo rechazaba su antisemitismo, y después de conocer a Hitler en 1933 llegó a la conclusión de que era un hombrecillo vulgar, y desde luego no el «héroe» que necesitaba Occidente en aquel momento.)

La decadencia de Occidente captaba el estado de ánimo predominante durante los años de entreguerras: pesimista, vacilante e inseguro. Sin embargo, el título de su libro fue lo que a Spengler «le granjeó la mayor parte de su fama entre un inmenso público que únicamente sabe que fue un hombre famoso y que profetizó nuestro declive», observaba secamente el teórico cultural suizo Denis de Rougemont[531]. Miguel de Unamuno escribía en 1922: «Hoy es posible ver a lo largo y ancho de Europa un estado de pesimismo y desesperación. Es una cuestión, como han observado Spengler y otros, del crepúsculo de la civilización occidental». A Unamuno le daba la sensación de que entre los pueblos de Europa había cundido un estado de histeria colectiva, «y casi no hay nadie que no crea ser víctima de otro»[532].

Y nadie había entendido eso mejor que Spengler, aunque nadie, ni siquiera Unamuno, estaba muy seguro de lo que estaba prediciendo[533].

Sin embargo, en medio de todo aquel pesimismo, también existía un cauto optimismo entre quienes consideraban que la crisis, en vez de ser el sepulcro de la civilización occidental, al final podría brindar una oportunidad para su renovación. En enero de 1923, André Gide —que había seguido siendo cautamente optimista durante toda la guerra, hasta el extremo de creer que, cuando se terminara, el continente entero, incluso Gran Bretaña, podría transformarse en un república—, colaboró con un breve ensayo sobre el futuro de Europa (subtitulado, de forma reveladora «Una crítica de la élite europea») en la *Revue de Genève,* una publicación fundada por el novelista y ensayista suizo Robert de Traz como una contribución intelectual y literaria a lo que él vislumbraba como el espíritu rector que había detrás de la Sociedad de las Naciones[534]. Al igual que Hauptmann, Gide opinaba que la guerra había «hecho de Europa un lugar de mentiras y de componendas». «Estoy convencido de que estamos participando en el fin de un mundo», añadía, «de una cultura, de una civilización; de que es necesario ponerlo todo en duda». Además, Gide lamentaba que «la cuestión de Europa» era algo por lo que poca gente se preocupaba. El sentimiento de tener intereses comunes era algo, a juicio de Gide, que únicamente se crea a partir de una sensación de peligro común; pero «hasta ahora la sensación de peligro común no ha hecho más que enfrentar entre sí a los pueblos de Europa». Sin embargo, a pesar de todo, Gide no estaba completamente dispuesto a dar por imposible a la «civilización occidental». Él no tenía ni un remedio ni una panacea que ofrecer para el futuro. De una cosa, sin embargo, estaba seguro:

> Que ningún país de ahora en adelante puede abrigar esperanzas de un progreso real de su propia cultura en aislamiento, ni sin la colaboración directa de otros países. Lo mismo cabe decir desde los puntos de vista político, económico e industrial —de hecho, desde cualquier punto de vista—, toda Europa coquetea con acabar en la ruina si cada país de Europa únicamente está dispuesto a tener en cuenta su bienestar individual.

Gide ya no era capaz de decir qué forma iba a asumir definitivamente la Europa que poco a poco iba surgiendo de las ruinas de la guerra. No era probable que fuera la unión de unas repúblicas con mentalidades afines que

había vislumbrado en 1917. Pero sí confiaba en una cosa: si bien «el verdadero espíritu de Europa rechaza el encaprichamiento aislante del nacionalismo», también era firmemente contrario a lo que él denominaba «la despersonalización del internacionalismo»[535].

Pero, de ser así, ¿dónde estaba el camino intermedio? ¿Quién o qué sería capaz de deshacer los persistentes efectos perniciosos de la histeria nacionalista que la guerra había fomentado tan cuidadosamente, y al mismo tiempo de evitar el institucionalismo anómalo, gélido, formalizado e ineficaz que parecía ser lo único que ofrecía la Sociedad de las Naciones? La respuesta más obvia parecía ser, una vez más, algún tipo de unión de los Estados europeos. Claramente Europa no podía encomendarse a la Sociedad de las Naciones para resolver lo que a todos los efectos eran sus propios problemas culturales y morales internos, y menos aún depender de Estados Unidos. Si acaso, la única salida para la propia Sociedad de las Naciones era, como Scelle argumentaba más tarde, un proceso de «descentralización» del que la creación de una federación europea sería el primer paso, y el más necesario[536].

De todo ello se hacía eco el filósofo, teórico social, crítico cultural y político español José Ortega y Gasset: en 1929 argumentaba en su libro *La rebelión de las masas* —un libro que ofrece uno de los primeros intentos, y aún hoy de los más agudos, de explicar el fenómeno que ahora se denomina «populismo»— que había llegado el momento de que el continente europeo se convirtiera a un «ideal nacional». El nacionalismo, afirmaba Ortega, o por lo menos los «nacionalismos» que habían surgido después de la Primera Guerra Mundial eran «callejones sin salida». «El nacionalismo es siempre un impulso de dirección opuesta al principio nacionalizador. Es exclusivista, mientras éste es inclusivista». Una vez consolidada la nación, como ya ocurría en toda Europa, el nacionalismo se convierte en una mera «manía, el pretexto que se ofrece para eludir el deber de invención y de grandes empresas». (Ortega, un buen liberal durante toda su vida, a pesar de su incómoda convivencia posterior con el régimen de Francisco Franco, consideraba que ni el nacionalsocialismo ni el fascismo eran «nuevos» en un sentido relevante.) Ortega denominaba «el Estado nacional de Occidente» a la «gran empresa» que necesitaba Europa de una manera tan

apremiante. Estaba convencido de que ese Estado continental de Occidente, a pesar de sus constantes fracasos, de los que la Gran Guerra era solo el más reciente, siempre había estado en «condiciones de convertirse […] en un gigantesco Estado continental», y algún día podría llegar a serlo siempre y cuando se mantuviera fiel a su «auténtica sustancia». Pues «solo la decisión de construir una gran nación con el grupo de los pueblos continentales volvería a entonar la pulsación de Europa. Volvería esta a creer en sí misma, y automáticamente a exigirse mucho, a disciplinarse». Pero, advertía,

> la situación es mucho más peligrosa de lo que se suele apreciar. Van pasando los años y se corre el riesgo de que el europeo se habitúe a este tono menor de existencia que ahora lleva; se acostumbre a no mandar ni mandarse. En tal caso, se irían volatilizando todas sus virtudes y capacidades superiores[537].

Si se quería evitar ese lúgubre futuro, si se pretendía hacer realidad algo parecido al «Estado nacional de Occidente», no iba a ser a través de la fe en un proceso histórico neohegeliano. Ahora Europa estaba sola. Como advertía Zimmern, Europa «haría bien en adoptar el viejo lema italiano *Europa farà da sé*. Tiene que ocuparse de su propia curación»[538]. «Arreglárselas sola» era, por supuesto, justamente lo que tenían en mente los nuevos federalistas europeos.

VI

De entre todos ellos, uno de los más persuasivos, y sin duda el más pintoresco, fue el conde Richard von Coudenhove-Kalergi[539]. Coudenhove-Kalergi era una figura exótica, entre otras cosas porque, en el mundo de los matrimonios cuidadosamente orquestados entre los altos escalafones de la menguante aristocracia centroeuropea, su madre era japonesa y su padre era un diplomático austrohúngaro con antepasados flamencos, polacos, griegos (la familia Kalergi procede de Creta) e incluso noruegos. No es de extrañar que Hitler le denostara llamándole «mestizo cosmopolita y elitista sin raíces». Ha sido identificado como la figura en la que se basaba el personaje de Victor Laszlo, un héroe de la Resistencia, en la película *Casablanca* (1942), y más recientemente ha sido blanco de los ataques de distintos

teóricos de la conspiración antisemitas debido al apoyo que recibió su «Paneuropa» por parte de las familias Rothschild y Warburg, como también ha sido vilipendiado por distintas especies de supremacistas blancos porque Coudenhove-Kalergi creía que la mezcla de razas algún día daría lugar a un nuevo tipo de hombre occidental, a lo que él denominaba la «raza euroasiática-negroide del futuro, con un aspecto externo similar al de los antiguos egipcios»[540]. (Un somero vistazo a algunas páginas de Internet con títulos como «Western Spring» [«Primavera Occidental»], «Fighting for a White Revival» [«Luchando por un Renacer Blanco»] y «Dutch Anarchy» [«Anarquía Holandesa»] saca a relucir una serie de denuncias que afirman que en la actualidad dicho proyecto está siendo incluso furtivamente alentado por los distintos dirigentes de la Unión Europea y de Naciones Unidas, lo que aparentemente explicaría su apoyo a la constante migración de refugiados desde África y Oriente Medio a Europa.) En realidad, las fuentes de inspiración de Coudenhove-Kalergi eran mayoritariamente conservadoras, aristocráticas y cristianas, lo que no debe sorprendernos, y su «filosofía de la vida», en la medida que él tuviera alguna más allá de su apasionada y pertinaz fe en una Europa unificada, se basaba exclusivamente en lo que él identificaba con «los tres fundamentos de la civilización»: una educación clásica, una filosofía cristiana de la vida, y una «actitud caballerosa»[541].

En 1923 Coudenhove-Kalergi fundó la Unión Paneuropea Internacional, y para complementarla creó una revista titulada *Paneuropa* (que publicó hasta 1938). Decía que le puso ese nombre por la Unión Pan-Americana de 1890 (hoy es la Organización de Estados Americanos), que aparentemente a él se le antojaba, por lo menos en los años previos a la Segunda Guerra Mundial, como la sucesora ideológica de la «Gran Colombia» de Simón Bolívar, un efímero proyecto de unión federal de todos los Estados de Hispanoamérica, que para entonces se había convertido —por lo menos a juicio de Coudenhove-Kalergi— en «una piedra angular de la evolución mundial»[542].

La Unión Paneuropea atrajo a un considerable número de seguidores (incluso en Gran Bretaña): Einstein, Heinrich y Thomas Mann, Rainer-Maria Rilke, y el novelista austriaco Franz Werfel, por nombrar solo unos

pocos de los miembros más destacados, como también lo fueron en un momento u otro Sigmund Freud, Benedetto Croce, Bruno Kreisky (canciller de Austria de 1970 a 1983) y Georges Pompidou (primer ministro de Francia de 1962 a 1968 y seguidamente presidente de la República entre 1969 y 1974). Aristide Briand (sobre el que volveremos más adelante), a la sazón ministro de Asuntos Exteriores y posteriormente primer ministro de Francia, fue uno de los miembros fundadores de la Unión, y en 1927 fue nombrado su presidente de honor. Aunque se clausuró durante la Segunda Guerra Mundial, cuando el propio Coudenhove-Kalergi huyó de Alemania, primero a Francia y después a Estados Unidos, la Unión se restableció a partir de 1945, y ha seguido existiendo hasta hoy. Además, Coudenhove-Kalergi fue el que sugirió el último movimiento de la *Novena Sinfonía* de Beethoven (la *Oda a la alegría,* pero sin la letra de Friedrich Schiller) como himno de la Unión Europea.

Sin embargo, la visión personal que tenía Coudenhove-Kalergi del posible futuro de Europa (y del mundo) era, a juicio de Winston Churchill, «prematura, errónea e impracticable»: demasiado imprecisa, demasiado excéntrica como para ser algo más que un esperanzador llamamiento a las armas para quienes ya estaban de por sí convencidos de la necesidad de una Europa unificada. Además de estar absolutamente convencido de que el futuro hombre «euroasiático-negroide» iba a ser más capaz de una cooperación pacífica con sus congéneres humanos que sus antepasados «arios», Coudenhove-Kalergi también creía que «Europa» podía compararse convincentemente con India o con China (o con lo que él imaginaba que eran India y China): una sola nación y una «gran patria». «Pregúntenle a cualquier persona de Hyderabad a qué nación pertenece», escribía Coudenhove-Kalergi, «y le dirá que es indio; pregúntenle a un hombre de Shantung, y le contestará que a China; pregúntenle a un hombre de Texas, y le contestará: “soy americano”»[543]. Pero el húngaro siempre contestará que «soy de Hungría», y así sucesivamente. En ese momento sencillamente no existía ninguna sensación convincente de una identidad europea común. Sin embargo, Coudenhove-Kalergi también estaba convencido de que, al igual que durante muchos siglos los indios y los chinos no habían tenido un «sentido de la nacionalidad», pero «hoy en día

ambas han vuelto a despertar», lo mismo ocurrirá con los europeos… «el día de mañana». A pesar de sus orígenes en parte asiáticos y de su convicción de que culturalmente el mundo estaba subdividido entre China, India y Europa (siendo las Américas meros añadidos culturales de Europa), da la sensación de que Coudenhove-Kalergi no sabía nada demasiado específico sobre la situación política tanto de China como de India durante las primeras décadas del siglo XX. Lo único que sabía era que se trataba de dos inmensos territorios con unas poblaciones sumamente diversas que hablaban muchas lenguas diferentes y que compartían distintas religiones y distintas costumbres. En ese aspecto, por lo menos, ambas se asemejaban a Europa. No obstante, aparentemente no era consciente —o simplemente ignoraba el hecho— de que si China e India eran, en algún sentido plausible, «naciones», se debía a que una serie de potencias imperiales externas las había hecho así. Por supuesto, eso mismo era válido en gran medida incluso en el caso de Estados Unidos, que era el modelo principal de Coudenhove-Kalergi a pesar de su falta de concreción sobre el tipo de sistema federal que debían adoptar los futuros Estados Unidos de Europa. Como tantos otros, Coudenhove-Kalergi también echaba nostálgicamente la vista atrás sobre el Imperio Romano como el último periodo de la historia en el que Europa había estado —supuestamente— en paz y «unida a través de la *Pax Romana*»[544]. Coudenhove-Kalergi afirmaba rotundamente que Julio César se convirtió en «el fundador de la unidad europea» al transformar con sus conquistas lo que hasta entonces solo había sido una potencia mediterránea en un «imperio paneuropeo»[545]. (A veces Coudenhove-Kalergi hablaba incluso de la posibilidad de un futuro «imperio europeo» sin decir exactamente en qué podía consistir[546].) Reconocía que Europa no era «un continente natural sino artificial» (igual que India y China)[547]. No obstante, se trataba de un continente que había sido creado a lo largo de un prolongado proceso histórico que según él (y por supuesto no era el único que lo pensaba) discurría desde la antigua Grecia, creadora de «la idea europea», a través de la antigua Roma, pasando por el Imperio Carolingio y las Cruzadas —«la manifestación más vivaz de sentimiento europeo»—, las guerras napoleónicas, a través de los esfuerzos de la Santa Alianza para construir un nuevo sistema de Estados europeos,

hasta que se derrumbó definitivamente en 1914[548]. Durante ese largo periodo, una sucesión de escritores, profetas y panfletistas que, según su versión, arrancaba con Dante, pasaba por el duque de Sully, el abad de Saint-Pierre, Rousseau y Kant, y terminaba, entre otros, en Victor Hugo, Nietzsche, y el «gran filósofo italiano Giuseppe Mazzini», quien, junto con Garibaldi y el ex primer ministro italiano Francesco Crispi —posteriormente elogiado por Mussolini por haber iniciado una modalidad de imperialismo «italiano», en contraposición con el «occidental» a raíz de su decisión de invadir Etiopía en 1893—, habían sido «los precursores de Paneuropa». Todos ellos habían sido de distintas maneras los «eslabones vivientes de la cadena espiritual que enlazaba la era paneuropea de las Cruzadas hasta el movimiento paneuropeo actual, desde el mundo cristiano occidental de ayer hasta los Estados Unidos de Europa de mañana». Sin embargo, aquella cadena se había roto durante la segunda mitad del siglo XIX, y en su lugar había surgido «una feroz oleada de nacionalismo, que condujo poco a poco a Europa a la Primera Guerra Mundial»[549]. A pesar de todo, Coudenhove-Kalergi estaba convencido de que el deseo de unión seguía estando ahí; la visión seguía estando ahí, lo único que faltaba era la voluntad.

Según Coudenhove-Kalergi, a lo que se enfrentaba Europa en aquel momento, en 1938, era a las dos amenazas del «nacionalismo y el internacionalismo extremo», refiriéndose al comunismo internacional. «Paneuropa» únicamente podía dar resultado, él lo sabía, si todos los Estados que lo formaran fueran más o menos democráticos. Y tanto el tipo de nacionalismo que se había hecho con el control de Italia y de Alemania como el comunismo eran una amenaza para que eso se cumpliera por diferentes motivos. El comunismo lo era porque su objetivo consistía en eliminar completamente Europa y disolver la cultura europea, las tradiciones religiosas europeas y las costumbres y usos europeos en un orden universal dominado por el «colectivismo», el «materialismo», el «ateísmo», el «espíritu de Maquiavelo» y el «principio de igualdad». No era «simplemente ajeno a Europa sino también antieuropeo». A juicio de Coudenhove-Kalergi, aunque uno podía ser al mismo tiempo un buen europeo y un socialista «de cuño europeo», pues el socialismo ya se había

incorporado a la socialdemocracia, era imposible ser un «bolchevique», porque el internacionalismo bolchevique aspiraba a borrar todas las diferencias que existían entre los europeos y el resto del mundo[550]. Y para colmo iba totalmente en contra de los que para Coudenhove-Kalergi eran los «tres fundamentos de la civilización occidental».

Por el contrario, el fascismo, a diferencia del nacionalsocialismo, se limitaba, a su juicio, a la política, y concedía «amplia libertad […] en asuntos de conciencia y de economía». Coudenhove-Kalergi sentía debilidad por el «corporativismo» fascista, y durante los primeros años del régimen hizo todo lo posible por convencer a Mussolini para que apoyara el movimiento de «Paneuropa». En 1923 llegó a publicar una carta abierta al dictador italiano en el periódico austriaco *Neue Freie Presse* instándole «en nombre de la juventud de Europa» a «¡salvar Europa!». Ahora Italia, ya unificada, en calidad de una de las «tres grandes naciones que surgieron del Imperio de Carlomagno», estaba, según decía, magníficamente dotada para actuar como árbitro entre las otras dos —Francia y Alemania— «que llevan diez siglos luchando entre ellas». Europa ya se le había quedado pequeña tanto a Gran Bretaña como a Rusia, por lo menos geográficamente, y «podrían sobrevivir a su caída». Pero no ocurría lo mismo con las demás naciones del continente, que en aquel momento habían pasado a ser, según él —utilizando una expresión que posteriormente reciclaron los nazis—, «una comunidad de destino que se enfrenta a la alternativa entre la unión o la muerte». Ahora, escribía Coudenhove-Kalergi, anticipándose sin saberlo a Carl Schmitt, «Europa debería proclamar su Doctrina Monroe: Europa para los europeos». ¿Y para eso quién mejor que Mussolini, el nuevo Mario —al que en ocasiones se denominaba el «tercer fundador de Roma»— y el nuevo César, por el procedimiento de sentar los «cimientos de los Estados Unidos de Europa»[551]?

Acaso no sea de extrañar que aquella carta abierta no tuviera respuesta. Sin desanimarse, en 1933 Coudenhove-Kalergi solicitó una audiencia con Mussolini, que le fue concedida. Cuando le vio en persona, le pareció que «la parte superior del rostro del Duce era noble y excelente», que su «frente tenía una hermosa forma», que sus «ojos, negros como el carbón, eran […] muy expresivos». No obstante, señalaba que «carecían de la brillante chispa

del idealismo», y que su «boca y su mandíbula expresaban un cinismo y una brutalidad que se hacían más evidentes cuando sonreía». Al parecer, mantuvieron una larga y animada conversación sobre temas muy diversos, desde Nietzsche hasta Gobineau, y Coudenhove-Kalergi salió con la impresión de que Mussolini, aunque pensaba que el antisemitismo de los nazis, que Coudenhove-Kalergi insistía que a todos los efectos iba «dirigido contra todos los mediterráneos» y no solo contra los judíos, eran «puras tonterías», tenía sus propias teorías raciales, algo menos desagradables, «que defendían la superioridad de las razas latinas sobre las germánicas. Seguía siendo racismo, pero invertía los valores». Sin embargo, en particular, Coudenhove-Kalergi no consiguió arrancarle a Mussolini ningún tipo de compromiso con cualquier clase de unión paneuropea, aunque comentó, con cierta nostalgia, que Mussolini parecía «dispuesto a seguir su ulterior desarrollo desde un punto de vista neutral y no desfavorable»[552].

El nacionalismo era una fiera totalmente distinta. Surgió durante el siglo XIX como reacción a la opresión, pero durante la posguerra mundial había degenerado, pasando de ser lo que para los italianos del *Risorgimento* había sido una fuerza que Coudenhove-Kalergi denominaba «tolerancia nacional», y por consiguiente una de las posibles fuentes para la unificación europea, a ser poco más que una «megalomanía nacional» que ahora se veía potenciada por «unas teorías raciales que detectaban grupos sanguíneos en la forma de hablar o en los grupos confesionales», y que había llevado inexorablemente al ascenso de las dictaduras[553]. Un sectarismo cerrado había sustituido a la «nacionalidad europea» por la que había luchado Mazzini —ese estrecho sentimiento de pertenencia a Estados nacionales diferentes, pese a que todos ellos eran miembros de la misma «gran comunidad cultural en el mismo sentido que China o que India».

A pesar de la deplorable situación de tribalismo en la que ya se encontraban sumidas muchas de las naciones de Europa, Coudenhove-Kalergi seguía convencido de que muy pronto todos «los ingleses y los franceses, los alemanes y los italianos, los polacos y los españoles» abrirían los ojos y constatarían que todos ellos eran «hijos de una civilización común, de una raza común, de un continente común, herederos de una tradición común, portadores de una misión común, unidos para siempre en

una comunidad de destino y de vida»[554]. Entonces, Coudenhove-Kalergi, con un buen tono mazziniano, abrigaba la esperanza de que llegaría el día en que la «tolerancia nacional no destruirá sino que ennoblecerá el concepto de nacionalidad, y allanará el camino hacia los Estados Unidos de Europa, una comunidad de naciones libres en nuestra parte del globo». Estaba convencido de que eso iba a «iniciar un nuevo capítulo en la historia mundial» tan trascendental como el descubrimiento de América[555].

La «Paneuropa» de Coudenhove-Kalergi era un proyecto grandioso, excesivo e intrínsecamente irrealizable para darle un nuevo ímpetu a la «civilización» europea —no cabe duda de que ahí Churchill llevaba razón— que él deseaba fervientemente que trajera consigo la realización natural, definitiva y triunfal de lo que él siempre había entendido que era el «destino» de Europa. Para Coudenhove-Kalergi y muchos de sus correligionarios federalistas, la búsqueda de una Europa unificada no era simplemente un intento (como lo habían sido la mayoría de los proyectos de una unión europea, desde el «Grand Dessein» de Sully en 1600 hasta el «Areópago» de Europa en 1815) de garantizar una paz perpetua y duradera dentro de Europa y terminar definitivamente con lo que en 1802 Napoleón acaso fue el primero en denominar una «guerra civil europea»[556]. Para Coudenhove-Kalergi, como para tantos de quienes sobrevivieron a la Gran Guerra, la amenaza más inmediata no era tanto una guerra civil, ni siquiera la inminente decadencia de la que hablaba Spengler. Era el temor, real o imaginario, a que Europa —y más exactamente la civilización europea y todo lo que representaba— se enfrentaba a la perspectiva de quedar borrada de un plumazo, ya fuera a manos de la versión envilecida y culturalmente mermada de sí misma que era Estados Unidos o —lo que resultaba aún más amenazador— a manos de una Unión Soviética todavía empobrecida e impotente, pero amenazante.

La preocupación de Coudenhove-Kalergi no era del todo nueva. Ya en 1840, cuando el Imperio Ruso había desplazado al Imperio Otomano como la potencia imperial predominante al este de los Urales, y se expandía a un ritmo sin precedentes, Alexis de Tocqueville había advertido de que mientras los europeos miraban para otro lado, estaba surgiendo poco a poco un mundo bipolar donde Estados Unidos y Rusia parecían estar «dando

grandes pasos con rapidez y facilidad hacia un destino cuyos límites el ojo humano no podía divisar». Sin embargo, tras la Primera Guerra Mundial, después de que el decadente Imperio zarista fuera reemplazado por un imperio bolchevique que acababa de cobrar nuevo impulso, y ante el incuestionable ascenso de Estados Unidos como nueva gran potencia que podía rivalizar con todas las demás, y superarlas, para muchos esa sensación de que Europa se encontraba atrapada entre un Estado políticamente hostil por un lado, y por un Estado amistoso pero cada vez más ajeno, por otro, ya había adquirido unas dimensiones potencialmente abrumadoras y apocalípticas.

Sin embargo, bastaría simplemente con que Europa se uniera, que pusiera en común todos los recursos del continente y de sus colonias de ultramar por el procedimiento de «unificar su organización y abrir racionalmente su imperio colonial africano», para que finalmente fuera capaz de ser autosuficiente tanto en productos alimenticios como en materias primas. Así pues, gracias a la posición geográfica que ocupa, a mitad de camino entre Rusia, al este, y Estados Unidos, al oeste, «y gracias también a la tradición y a las dotes innatas de sus habitantes, Europa estaría a la vez capacitada y en condiciones de ser el centro cultural del mundo durante mucho tiempo»[557].

La mezcla que hacía Coudenhove-Kalergi de autoritarismo y de añoranza del pasado austrohúngaro era inusitada entre los federalistas europeos. Sin embargo, el llamamiento a un conjunto de ideales cristianos universales, convenientemente imprecisos, unido a un racismo explícito —aunque el racismo de Coudenhove-Kalergi resultaba indudablemente original—, no lo era. En 1928, el literato y parlamentario socialista radical Gaston Riou publicó un libro breve y polémico, *Europe, ma patrie* («Europa, mi patria»), al que siguió, un año después, una segunda parte, *S'unir ou mourir* («Unirse o morir»). Riou había pasado once meses como prisionero de guerra en Alemania al principio de la contienda. Aquella experiencia hizo de él un pacifista convencido. «¿Cuándo se cerrará», se preguntaba desde su cautiverio, «este paréntesis siniestro en el libro de la paz, nuestro libro, nuestro auténtico libro, el libro humano?»[558]. La guerra también hizo de Riou un ferviente europeísta. A diferencia de Paul Valéry,

al que evidentemente tanto admiraba, y del que claramente había tomado prestada su visión deprimente y alarmista del posible futuro de Europa, en un primer momento Riou veía las brechas y los conflictos que surgían en el mundo moderno en términos de raza. Para él existía un mundo «de color» —África, pero también, lo que era más importante, Asia— y había un «mundo blanco», formado por Europa, que constituía su «corazón y su cabeza», la Unión Soviética, Estados Unidos y (al menos por el momento) Gran Bretaña y sus dominios. De todos ellos, solo Europa, pese a que ya no estaba en guerra, había sido incapaz hasta ese momento de lograr cierto grado de unidad real, y por eso estaba en peligro de perder lo que Riou denominaba insistentemente su «primacía» —económica, cultural y espiritual— sobre todos los rincones del planeta.

Riou no se equivocaba acerca de la falta de unidad entre los pueblos de Europa. Incluso a nivel nacional, la inestabilidad del orden democrático de la posguerra era extraordinaria. Casi ningún Gobierno de las principales naciones duró más de un año. En los años que Riou dedicó a escribir sus libros, ningún Gobierno francés duró más de ocho meses (en el periodo 1932-1940 su duración se redujo a tan solo cuatro meses)[559]. Lo que José Ortega y Gasset denominaba «hiperdemocracia» en *La rebelión de las masas,* o lo que hoy llamaríamos «populismo», había ido enfrentando cada vez más entre sí a las clases sociales. La verdadera democracia, es decir lo que Ortega llamaba «la vieja democracia», «vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de entusiasmo por la ley». En esa versión, la masa estaba enteramente dispuesta a entregar el control del Estado a lo que hoy se denominan las «élites» (o a lo que Ortega llama las «minorías» o las «personas especiales»), dado que «la masa presumía que, al fin y al cabo, con todos sus defectos y lacras, las minorías de los políticos entendían un poco más de los problemas públicos que ella. Ahora, en cambio, cree la masa que tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café. Yo dudo que haya habido otras épocas de la historia en que la muchedumbre llegase a gobernar tan directamente como en nuestro tiempo»[560].

Riou contemplaba bajo una luz muy parecida el ascenso de la cultura de masas y del poder de las masas. Sin embargo, para él la auténtica causa del

peligroso avance de la decadencia de Europa no era el populismo de las masas (al fin y al cabo, el propio Riou tenía algo de populista) ni la clase de nacionalismo que habían adoptado. Como muchos miembros de su generación, Riou era plenamente consciente de que el verdadero reto para la civilización europea, para el éxito europeo y para la hegemonía europea ya no solo provenía de su interior. También provenía, y predominantemente, de fuera. El ascenso de Estados Unidos como potencia mundial tras la Guerra Hispano-Estadounidense de 1898, y de Japón después de su aplastante victoria sobre China en 1894-1895, ponía en evidencia que las grandes potencias del mundo ya no se limitaban solo a Europa. Lo que Riou denominaba los continentes de «color», sobre todo Japón e «Indochina», ahora buscaban inspiración en el «mundo blanco» y se estaban modernizando rápidamente —y él advertía: «¡Quien crea que eso no es contra nosotros es un poco ingenuo!». También estaba India, que Riou define —creía sin complejos en el mito ario— como «una reserva de cuatrocientos millones de hombres de nuestra raza», que ahora estaba despertando, alentada por Mohandas Gandhi y por Rabindranath Tagore, de un largo «sueño metafísico». Algún día esas masas podrían muy bien aplastar a Europa. Sin embargo, ese día aún estaba en un futuro muy lejano. «El hindú», escribía desdeñosamente, «no tiene prisa»[561]. A pesar de todo, los europeos cometerían una insensatez si no adoptaran medidas de precaución.

La mayor amenaza de todas, justamente porque se mostraban abiertamente cordiales y a la vez insidiosos, provenía de los sectores «menos civilizados» de la propia «raza blanca», que para Riou eran Gran Bretaña, la Unión Soviética y Estados Unidos. Gran Bretaña, o mejor dicho, lo que él denominaba el «bloque británico» (que incluía a la Commonwealth), era una especie de pseudo-Europa que «se deseuropeíza cada día más», y cuyo «destino está en otro lugar (o eso cree ella)», pero que había decidido, por motivos estrictamente estratégicos, permanecer sola en un «espléndido aislamiento». Para Riou, Gran Bretaña siempre había sido el traidor desde dentro, el «europeo impuro»: «A Londres le habría resultado fácil, en 1914, impedir que Berlín declarara la guerra. Le bastaba con decir que se pondría de parte de Francia». Riou estaba convencido de

que Gran Bretaña necesitaba una «Europa débil» porque sabía que una Europa unida «no solo sería más fuerte que ella, sino que se convertiría en la fuerza cardinal del mundo». Y llegaba a la conclusión —que hoy se nos antoja profética— de que la futura Unión Europea «será continental o no será»[562]. La «atea» Unión Soviética era, por el momento, una nación relativamente empobrecida en los confines de Europa, y contra la que Gran Bretaña y Estados Unidos estaban en el mismo bando con Europa en una guerra santa. Sin embargo, Riou añadía —y vuelve a darse la circunstancia que de forma profética— que Rusia «seguirá siendo imperialista. La obra de Pedro el Grande prosigue. […] Rusia no está más que en el amanecer de su jornada»[563].

No obstante, la máxima amenaza individual para lo que Riou denominaba reiteradamente la «primacía» intelectual, espiritual y cultural de Europa provenía de Estados Unidos. Lo que le había proporcionado a los estadounidenses su creciente ascendencia sobre el mundo no era su incuestionable poderío militar, y mucho menos su «virtud»; era su énfasis en la «cantidad» más que en la «calidad». El sistema de valores estadounidense era totalmente antitético a todo lo que compartían todos los pueblos de Europa —lo que Riou define en términos generales como «humanismo». Porque la primacía de Europa no se basa, o se basaba, ni en la economía ni en la tecnología, unos campos en los que Estados Unidos había llegado a descollar sobre todos los demás países. Se basaba, por el contrario, en lo que Riou denominaba displicentemente «el sentimiento que tiene [Europa] —o por lo menos sus más nobles representantes— del carácter sagrado de la persona humana»[564].

Estados Unidos, tan entregado a una decidida búsqueda de la riqueza (lo que él llama «mercantilismo»), tenía escasa o nula consideración por la parte sagrada de lo puramente humano. Al igual que Valéry (y que muchos otros), a Riou le preocupaba en exceso el imparable avance de lo que a él le parecían unas aspiraciones foráneas, encarnadas sobre todo en la amenaza de la «americanización», una preocupación que ha ido en aumento a lo largo del siglo pasado, aunque, contrariamente a lo que pronosticaba Riou, sus efectos se han limitado sobre todo a la cultura popular.

Sin embargo, por mucho que se hubiera convertido en una amenaza para la «primacía» de Europa, en aquel momento Estados Unidos era para Riou, en la misma medida que lo había sido para Victor Hugo, justamente el modelo político en el que debían fijarse los europeos de su tiempo. Para Riou, y para tantos otros, el verdadero estadounidense era Alexander Hamilton (cuya madre, cabía señalar, fue una francesa de Orleans), un «genio estrictamente civil, pues no tenía más medios de acción que su lógica humana y la persuasión popular», sin el que hoy en día Estados Unidos no sería más que un «revoltijo de naciones a imagen de Europa». Fue Hamilton quien creó, a partir de un mundo posrevolucionario de trece antiguas colonias en permanente discordia, una gran nación —quien engendró una «hija sabia» de una «madre loca». «Un Hamilton es exactamente lo que necesita Europa».

Para Riou, los modernos estadounidenses que habían surgido de la iniciativa de Hamilton eran los nuevos persas según la descripción del historiador griego Heródoto: adinerados, a menudo corteses, incluso cultos, por lo menos en su empeño por acumular obras de arte europeas, pero carentes de sutileza y de originalidad. Por su parte, los modernos europeos ahora ocupaban un lugar análogo al de los antiguos griegos en el siglo V a. C., es decir, «Sócrates y su inmortal pléyade de amigos», pobres en bienes materiales pero ricos en espíritu, valor e intelecto[565]. Y de la misma forma que los estados de la antigua Grecia estaban dispersos y en guerras constantes entre ellos, lo mismo sucede con las naciones europeas modernas, mientras que el gran Imperio Persa, como Estados Unidos hoy en día, era una nación unida, estable, próspera y en paz. Por supuesto, la lección que cabía aprender de esa analogía era que si Europa quería resistirse al aliciente de esa nueva «barbarie», si no quería correr la misma suerte que la antigua Grecia, que cayó definitivamente presa de las tendencias «persizantes» de Alejandro Magno, también tenía que unirse. «En cuanto a nosotros», concluía Riou, «decimos a todas las fuerzas jóvenes de Occidente: ha llegado el momento de hacer Europa. Unirse o morir»[566].

Esa unidad tan solo podía llegar a través de una Europa federal. Cabe señalar que Riou no ofrece ninguna indicación muy precisa de cómo había

que llevarlo a cabo, ni de qué forma debía asumir al final, al margen de que probablemente sería algo parecido a la Federación Suiza debido a la diversidad de sus lenguas. Aparentemente Riou creía posible una Europa en la que cupieran distintas formas políticas (como afirma que también ocurría antiguamente en el Sacro Imperio Romano), incluso el fascismo; pero también estaba convencido de que el único sistema político de verdad, el único capaz de reflejar los verdaderos valores «humanistas» de la civilización europea, era la democracia. Riou la define como un «estado lírico colectivo» y como «la forma política del humanismo», surgida de un sentimiento «verdaderamente religioso» por el individuo. Sin embargo, para Riou, la democracia únicamente puede florecer cuando se dejan en un segundo plano las consideraciones de interés, y sobre todo de beneficio económico, por muy cruciales que puedan ser para la supervivencia del Estado, respecto al «ardiente sentimiento de fraternidad»[567].

La futura «Democracia Federativa Europea» tendría un presidente europeo elegido por cuatro años. Habría un consejo de Estado formado por dos representantes de cada nación europea, y el poder legislativo residiría en una cámara de representantes. También habría un tribunal supremo que actuaría a la vez como guardián de la constitución y como árbitro tanto entre los Estados confederados como entre los ciudadanos individuales de la confederación y la propia confederación (efectivamente, algo muy parecido a lo que hace actualmente el Tribunal de Justicia Europeo). Sin embargo, lo más crucial era que solo debía haber unas fuerzas armadas europeas, una moneda única y una unión aduanera que contemplara o bien la eliminación total de las tasas dentro de la unión (como Riou imaginaba que ocurría en Estados Unidos) o que los miembros de la federación se beneficiaran de unos aranceles preferentes, «como es el caso dentro del Imperio Británico»[568].

En caso de que Europa no consiguiera unirse económicamente, advertía Riou, acabaría tan empobrecida que muy pronto decaería «al rango de tierra colonizada». Si Europa no era capaz de unirse en una unión federal, estaba abocada a convertirse, en un plazo muy breve, en vasalla de uno de los «tres bloques blancos unificados». Y así, pobre y esclava, «habrá perdido rápidamente su primacía civilizadora, y con ella toda la raza blanca». En

resumen, concluía Riou, había «tres peligros inminentes» a los que se enfrentaba en aquel momento la Europa de posguerra, e indirectamente podría decirse que la totalidad de la civilización occidental: «la pobreza, el vasallaje y la barbarie». Y no existía más que «una sola vía de salvación: los Estados Unidos de Europa»[569].

A los británicos, al otro lado del canal de la Mancha, siempre recelosos de cualquier cosa que sonara demasiado a retórica «continental» altisonante, ese tipo de observaciones les parecían claras manifestaciones de un intento de Francia, y más en general de Europa continental, de restablecer el estatus de gran potencia que tenía antes de la guerra. Como comentaba en 1930 un alto funcionario del Foreign Office británico, la idea de los «Estados Unidos de Europa», y de la Paneuropa de Coudenhove-Kalergi, siempre habían tenido como propósito «dar seguridad a Francia y al resto de Europa frente a la fuerza cada vez mayor de la competencia no europea, y sobre todo estadounidense. Sin eso, es difícil entender que la palabra "Paneuropa" pueda significar algo en absoluto». Tal vez se trataba de una valoración excesivamente reduccionista, típica de los británicos, surgida del desconocimiento de la naturaleza y la influencia del movimiento paneuropeo, que el vizconde Chilston, embajador británico en Viena, había tachado en 1926 de simplemente «descabellado», una opinión que a la sazón compartía la mayoría de sus colegas[570]. Pero no cabe duda de que tanto Riou como Coudenhove-Kalergi, como la mayor parte de los federalistas europeos de los años de entreguerras, si bien no compartían del todo el grado de temor ante el colapso económico y militar de Europa que le atribuían los británicos, sin duda temían la desaparición de lo que ellos percibían como la influencia cultural, política y «moral» de Europa. Como observaba con tristeza el federalista inglés, y más tarde colega de Jean Monnet, sir Arthur Salter, aunque el principal objetivo de la Conferencia Económica Internacional que se reunió en Ginebra en mayo de 1927 bajo los auspicios de la Sociedad de las Naciones había sido «cómo incrementar la prosperidad mundial»,

> había ido asumiendo gradualmente, a juicio de la opinión pública, otra forma, a saber, «¿cómo puede Europa competir contra Estados Unidos?». En cuanto a la solidez de ese giro de los acontecimientos no cabe duda alguna. En Francia, en Alemania, en España, en Checoslovaquia,

las pruebas en lo que se refiere no solo a la opinión pública, sino también a la opinión oficial son abrumadoramente a favor de algo que habitualmente se denomina los «Estados Unidos de Europa». Sin embargo, por muy fuerte que sea el sentimiento que hay detrás de tal concepto, resulta difícil obtener una definición clara y precisa de él. No obstante, lo que se trasluce es que normalmente el concepto asume una forma antiestadounidense[571].

Sin embargo, para Riou y muchos otros, estaba en juego muchísimo más que la simple hegemonía económica; estaba en juego el lugar de Europa en el núcleo de todo lo que podría llegar a representar la nueva civilización global que empezaba a emerger. Ninguna de las naciones de Europa podría abrigar esperanzas de enfrentarse ella sola al poderío de una futura Unión Soviética o de un Japón en constante expansión, ni lo que a juicio de Riou era una nueva China, cuyas interminables guerras civiles habían transformado un imperio antaño «pacífico» en una «nación belicosa»; como tampoco podía esperar ser capaz de competir, económica, moral o culturalmente ni con Estados Unidos ni con el Imperio Británico[572]. En resumen, existía el permanente temor a que la «primacía» europea, que durante tanto tiempo se había dado por sentada, muy pronto quedara eclipsada para siempre, a menos que se hiciera algo de forma urgente e inmediata para restablecerla.

«Europa está en una encrucijada», escribía Riou al final de *Europe, ma patrie:*

Ser o no ser. El sí o el no. ¿Seguirán siendo nuestros descendientes el pueblo señor [*peuple-maître*] o vivirán la vida mediocre de un pueblo a remolque, pobre, semiesclavo, sin una misión? ¿Somos una generación de veleidosos y de abúlicos? ¿Abdicaremos de nuestra primacía de milenios sin avergonzarnos? ¿Firmaremos con nuestras propias manos: *Finis Europae*[573]?

Los dos libros de Riou son parcos en detalles, inconcretos en su análisis, y pecan de exceso de ampulosidad retórica. Además, su explicación del futuro de las luchas de poder entre Europa y el resto del mundo que él pronosticaba también está animada, sin visos de arrepentimiento (aunque Riou, como la mayoría de su generación, no veía motivo alguno para pedir disculpas), por un racismo que en Francia, igual que en la mayor parte de Europa, en la década de 1930 se convirtió en un motivo de conflictos violentos y encarnizados entre las derechas y las izquierdas (aunque no exclusivamente, ni mucho menos). Aunque siguió siendo durante toda su

vida un socialista radical, Riou habla insistentemente de la «raza blanca», de la «civilización blanca», del «mundo de color», del «mundo blanco». Admite ser un «imperialista blanco», pero únicamente porque cree que «el destino del hombre blanco *[“le destin blanc”]*» está en el universalismo»[574]. Estaba convencido de que «los estudios etnológicos más recientes» habían demostrado que «la raza amarilla» no es otra cosa que una mezcla de lo blanco y lo negro, y que «en Asia, los hombres superiores son unos mestizos en los que predomina el tipo blanco»[575].

Riou acabó contemplando con cierta aprobación, igual que muchos de los que compartieron sus mismos puntos de vista (como el periodista, economista y ardiente paneuropeísta Francis Delaisi, el periodista Georges Suarez —fusilado en 1944— y el novelista, ensayista, dandy, y famoso mujeriego, Pierre Drieu de La Rochelle), las ideologías exclusivistas del fascismo y el nacionalsocialismo, que pregonaban los fuertes argumentos centralizadores —y el racismo— que claramente no habían asumido las democracias liberales de Europa. Así pues, tal vez no es de extrañar que Riou, a pesar de su filiación socialista, fuera uno de los 568 diputados del Parlamento francés que en julio de 1940 votaron a favor de concederle al mariscal Philippe Pétain plenos poderes sobre la Francia de Vichy, convirtiendo a todos los efectos una gran parte de Francia en un Estado cliente de Alemania[576]. (Mi ejemplar de *Europe, ma patrie* perteneció a un soldado francés llamado Gilbert Bonnefoy, que estuvo preso en el tristemente célebre campo de prisioneros de guerra llamado Stalag III B, cerca de la frontera con Polonia. Su propietario había escrito lacónicamente en la página del título: «En cautiverio (Alemania) 20 de junio de 1942». En la página siguiente figura el sello de aprobación del censor del campo: *Geprüft* («verificado»). Efectivamente, en el libro de Riou no había nada por lo que el régimen nazi pudiera sentirse demasiado ofendido.)

No obstante, si dejamos a un lado su racismo, su sectarismo, su machacona insistencia en un conjunto siempre cambiante de «valores» europeos, su temor a caer bajo la presión de la tiranía comunista o del insidioso materialismo estadounidense, lo cierto es que probablemente Riou había visto más claramente que muchos de sus contemporáneos que las naciones de Europa iban alejándose inexorablemente de un pasado antaño

dominante, basado en el militarismo y en la incesante expansión en ultramar, un pasado que estaba a punto de desaparecer para siempre (aunque, en el caso de algunos Estados europeos, con Alemania como ejemplo más obvio, todavía pendía precariamente de un hilo). Riou también se daba cuenta de que en el nuevo cosmos globalizado el único camino hacia adelante ya no era por medio de la rivalidad entre Estados, que anteriormente había sido el punto fuerte de Europa, sino a través de la unidad. Al igual que Coudenhove-Kalergi, Riou era plena y dolorosamente consciente de que la Unión Soviética y Estados Unidos eran no solo una amenaza para la ya limitada hegemonía cultural y política de Europa, sino también ejemplos a emular.

VII

Una de las figuras sobre la que los escritos de Riou parecen haber dejado una profunda impresión —aunque él pasaba de puntillas sobre toda su cháchara en favor del «destino del hombre blanco»—, y que escribió un elogioso prólogo —él lo llamaba una «declaración»— a una edición revisada en un solo tomo de sus dos libros sobre Europa, fue Aristide Briand. Briand fue once veces primer ministro de la III República Francesa entre 1909 y 1929, y fue, además de su principal inspirador, uno de los autores del «Tratado General para la Renuncia a la Guerra como Instrumento de Política Nacional» de 1928, que concibió en colaboración con Frank B. Kellogg, secretario de Estado estadounidense, y que desde entonces ha venido en llamarse el «Pacto Kellogg-Briand» o el «Pacto de París»[577]. Algunas partes de ese texto posteriormente se incorporaron a la Carta de Naciones Unidas, y técnicamente sigue en vigor a día de hoy. Sin embargo, lo más relevante del pacto es el artículo I, que afirmaba que «las Altas Partes Contratantes […] condenan la guerra como medio de solución de controversias internacionales y desisten de su uso como herramienta de la política nacional en sus relaciones mutuas»[578]. A partir de entonces, el Pacto aportó el fundamento jurídico a todos los intentos de exigir responsabilidades a los Gobiernos, y no a las personas, por todos los futuros

actos de guerra y sus consecuencias[579]. Pero Briand sabía muy bien que la legislación, y en concreto un texto que expresaba una condena tan general, difícilmente podría bastar en la práctica. El artículo I podía suponer un instrumento para una futura reparación legal, tal vez podía aportarle a los potenciales beligerantes un motivo para pensárselo dos veces antes de declarar la guerra, pero la paz —la paz perpetua kantiana— solo podría lograrse, como había advertido el propio Kant, a través de una unión más estrecha entre quienes en cualesquiera otras circunstancias podrían caer en la tentación justamente de utilizar la guerra como «herramienta de la política nacional en sus relaciones mutuas».

Como primer paso provisional en esa dirección, Briand, a la sazón ministro de Asuntos Exteriores de Francia, junto con el canciller alemán Gustav Stresemann (y por ello ambos fueron posteriormente galardonados con el Premio Nobel de la Paz) y el ministro de Asuntos Exteriores británico Austen Chamberlain, redactaron un pacto de no agresión entre París, Berlín y Bruselas, en virtud del cual, a raíz de una reunión celebrada en Locarno en octubre de 1925, Alemania fue admitida como miembro de la Sociedad de las Naciones. Aunque solo fue un acuerdo en forma de tratado, y que únicamente afectaba a Europa occidental, los Tratados de Locarno (en realidad se firmaron siete) fueron aclamados como el comienzo de una nueva entente entre las principales potencias europeas. Eran, en palabras de Briand, el «borrador de una familia europea en el seno de la Sociedad de las Naciones […] el comienzo de una tarea magnífica, la renovación de Europa»[580]. Cuando concluyó la conferencia, Briand salió triunfalmente del gran salón de Locarno, una pequeña localidad suiza a orillas del lago Maggiore, y declaró que «hablábamos europeo, una nueva lengua que todos tendremos que aprender». Para Briand, la idea de una Europa unida que, como él decía, había «obsesionado la imaginación de los filósofos y los poetas» durante tantos años, ahora se había convertido en «una respuesta a una necesidad»[581].

Un año después, el 5 de septiembre de 1929, Briand expuso ante la Asamblea de la Sociedad de las Naciones en Ginebra un plan para una «Unión Federal Europea». Coudenhove-Kalergi, que asistió a la sesión desde la galería del cuerpo diplomático, decía de Briand: «Estaba allí de

pie, como otro Colón de camino a descubrir un nuevo continente». Cuando terminó, el «público prorrumpió en aplausos y se puso en pie». Y Coudenhove-Kalergi añadía que ahora le correspondía «asumir el reto a los demás representantes europeos»[582]. (Años más tarde, en 1948, sin que todo lo sucedido en los años transcurridos desde entonces pareciera haber hecho mella en su entusiasmo, Coudenhove-Kalergi equiparaba aquel momento con la creación en 1890 de la Unión Panamericana, que él consideraba precursora de su movimiento paneuropeo[583].)

No obstante, tras un análisis más detallado, y una vez desvanecido casi todo el fervor del momento, la «Unión Federal Europea» resultó ser poco más que un proyecto de cooperación económica limitado. Sin embargo, Briand, pese a que sin duda era un hombre realista, reconocía que aunque en aquellas circunstancias «la necesidad más apremiante» era una unión económica, él esperaba que en última instancia aquel paso condujera a lo que acertadamente denominó «una especie de vínculo federal» *(une sorte de lien fédéral)* entre los pueblos «agrupados geográficamente como lo están los pueblos de Europa». Briand insistía en que entre ellos

> debería existir en todo momento la posibilidad de ponerse en contacto entre sí para hablar de sus intereses comunes, para tomar decisiones comunes. En una palabra, deberían establecer entre ellos una línea de solidaridad que les permita afrontar, en cualquier momento, las circunstancias peligrosas que puedan surgir.

«Estoy seguro», proseguía, «de que desde el punto de vista político, o desde el punto de vista social, ese vínculo federal, sin que afecte a la soberanía de ninguna de las naciones que formen parte de tal asociación, puede resultar beneficioso»[584]. Briand decía que ese vínculo permitiría que cualquier Estado europeo pudiera ponerse en contacto con cualquier otro, o con todos los demás, con el propósito de llegar a una «resolución común» y de asumir «la responsabilidad colectiva cuando algún peligro amenace la paz en Europa». Como dijo más tarde Chamberlain, Briand había intentado «erigir un nuevo templo de la paz» a partir de «las ruinas empapadas de sangre del pasado»[585]. Gustav Stresemann, con el que Briand mantenía una estrecha colaboración de trabajo, la acogió como una «excelente idea», aunque al principio pudiera parecer «una locura», como claramente le

ocurría a mucha gente. Como decía Stresemann en una entrevista en *The Times* el 2 de diciembre de 1921: «La guerra nos ha enseñado […] que nos une un destino común. Si nos hundimos, nos hundimos juntos. Si queremos recuperarnos, no podemos hacerlo en conflicto entre nosotros, sino únicamente trabajando juntos»[586]. Sin embargo, el concepto de «una especie de vínculo federal» estaba todavía muy lejos de los «Estados Unidos de Europa». El «Plan Briand», como vino en llamarse, aunque posteriormente fue aclamado como precursor de la Comunidad Económica Europea, era, como la mayoría de sus predecesores, muy parco en detalles concretos. Sin embargo, era muy claro en dos aspectos, que se retomaron más tarde, en 1945: primero, que cualquier futura unión de los Estados europeos tendría que ser una unión de Estados nacionales soberanos, y no, como algunos habían imaginado que debía ser, un posible súper-Estado, lo que Ortega y Gasset denominaba «un gigantesco Estado continental»[587]; y segundo, que la forma de lograr una unión política debía ser inicialmente a través de la cooperación económica. Como más tarde comentaba Jean Monnet sobre el Plan Schuman: «Fue un homenaje a Aristide Briand». Pero, concluía, «también fue decir adiós a la retórica»[588].

El 17 de mayo del año siguiente, una versión bastante más precisa y sólida del «plan» de Briand, redactada por su ayudante Alexis Leger (más conocido como el poeta Saint-John Perse, galardonado con el Premio Nobel de Literatura) fue presentada oficialmente a los veintiséis miembros europeos de la Sociedad de las Naciones. El *Memorándum sobre la organización de un régimen federal europeo* elaborado por Leger habla reiteradamente, y a menudo de forma confusa, de una «Unión Europea», de una «Unión Federal Europea», de un «Pacto Europeo», de una «Unión Moral de Europa», y de una «Comunidad Europea». Inicialmente, el *Memorándum* exponía, en términos muy generales, una propuesta para la creación de una «Conferencia Europea […] formada por representantes de todos los Gobiernos europeos», con una presidencia rotatoria anual y un órgano ejecutivo en forma de «comité político permanente», que también debía tener una presidencia rotatoria, pero estaría formado únicamente por miembros de determinados Estados europeos (no de todos, pero no decía cuáles) y una secretaría. Leger insistía en que todas las cuestiones relativas

a cualquier posible futura unión económica (incluida una posible unión aduanera) tenían que estar subordinadas al orden político, y, crucialmente, este debía asumir la forma de «una federación basada en el principio de unión, no de unidad». Leger afirmaba que así se respetaba la independencia y la soberanía de cada uno de los Estados miembros, «al tiempo que les garantiza a todos las ventajas de la solidaridad colectiva para la regulación de las cuestiones políticas relativas al futuro de la comunidad europea o de cada uno de sus miembros», algo que a su juicio podía extenderse a un único sistema de arbitraje y seguridad para el conjunto de Europa[589]. La nueva unión supondría un «campo para la cooperación europea» en la «vida económica general», las comunicaciones, los transportes, las finanzas, la higiene, la vida cultural e intelectual, las «relaciones interparlamentarias» y la Administración. «Unirse a fin de sobrevivir y prosperar», concluía Leger, «esa es la necesidad más estricta a la que hoy se enfrentan las Naciones de Europa»[590].

Sin embargo, tanto Briand como Leger insistían en que su propuesta debía contemplarse en el contexto de, y en colaboración con, la unión de Estados más amplia que representaba la Sociedad de las Naciones. En efecto, se trataba de una propuesta, muy en la línea de la que concibió Briand en 1925, para crear «una familia europea en el seno de la Sociedad de las Naciones». Como señalaba Georges Scelle, el *Memorándum* no hacía ninguna distinción real entre los términos «Unión», «Unión Federal» y «Federación», y «negaba a la Unión Europea cualquier competencia *[“compétence”]* en materia de resolución de conflictos»[591]. Como tampoco aquel plan resolvía, ni tan siquiera abordaba adecuadamente, el problema central de la posible relación entre la soberanía nacional y la soberanía federal, pues claramente existía una grave contradicción entre la afirmación de que iba a ser una «especie de vínculo federal» y que, a pesar de ello, no iba a afectar en absoluto a «ninguno de los derechos soberanos de los Estados miembros, ya que no podía haber un federalismo que no sea un fenómeno jurídico». Al final, concluía Scelle, esos dos documentos (el Pacto Europeo y el *Memorándum)* le habían dejado con la sensación general de que para sus autores su nueva idea está llena de riesgos y peligros «y les inspira más aprensión que simpatía»[592]. El politólogo

estadounidense Francis Deák señalaba en 1931 que el plan de Briand seguía operando con «el concepto sacrosanto de la soberanía y la independencia política que hemos heredado de Bodin», pero eso era claramente irrealizable en el contexto de «las realidades de una civilización que evoluciona constantemente» y que ahora «requiere un método completamente distinto de abordar las intrincadas relaciones entre las naciones». Y en caso de que ese método no se encontrara pronto, «caben pocas dudas de que esta unión europea traerá consigo tanta decepción como la que trajo la Sociedad de las Naciones»[593]. Coudenhove-Kalergi estaba casi completamente de acuerdo, a pesar de sus manifestaciones exteriores de entusiasmo en 1929. La propuesta de Briand, comentaba amargamente en 1943, «estaba formulada en unos términos vagos y excesivamente cautos». Rechazaba la idea de una Unión Aduanera europea e insistía en la primacía de la soberanía nacional y en la autoridad de la Sociedad de las Naciones. Coudenhove-Kalergi concluía que la propuesta «no aspiraba a una federación europea, sino a una Sociedad de las Naciones europea ineficaz. Era un sucedáneo, no una unión de verdad»[594].

En realidad, el nuevo Pacto Europeo de Briand fue concebido para constituir (por lo menos inicialmente) una «entidad regional» tal y como se expone en el artículo 2 del Pacto de la Sociedad de las Naciones, e incluso para coordinar todas sus actividades con las de la Sociedad «en su propio ámbito como organización de Europa»[595]. De hecho, se contemplaba que ambas estuvieran tan íntimamente ligadas que el Pacto estipulaba que toda reunión de las naciones europeas que tuviera cualquier relación con asuntos ajenos a los de naturaleza estrictamente interna debía celebrarse en colaboración entre los miembros europeos y no europeos de la Sociedad de las Naciones. Como objetaba Scelle, eso significaba no solo incluir en los procesos de toma de decisiones realizados en virtud de la «especie de vínculo federal» a numerosos Estados que de ninguna forma podían considerarse parte de «Europa», comoquiera que se optara por definirla, sino también excluir a muchos que claramente también lo eran. Y si la idea de una unión europea debía basarse, como Scelle estaba seguro que así era, en la existencia de una «solidaridad europea» común, solo podía ser una unión que abarcara a las naciones que no formaran parte de lo que él

denominaba el «Pacto de Wilson». Y en ese caso, era necesario «abandonar la idea de un acuerdo *[entente]* regional […] y constituir una unión europea conforme al modelo de la Unión Panamericana, es decir, una unión que sea *paralela* o lateral respecto a la Sociedad de las Naciones, y no parte integrante de ella». Esa «imbricación», como la llamaba Scelle, «una complementación de distintos sistemas federales, constituiría uno de los indicadores de paz más valiosos y más eficaces». Pero la adopción de un sistema así también significaría que la «unión federal [europea] pertenecería a la Sociedad universal internacional [*sic*], y dejaría de pertenecer al núcleo de la Sociedad de las Naciones». Y eso, desde el punto de vista de la Sociedad de las Naciones, significaría frustrar totalmente su cometido, que, a juicio de Scelle, «distaba mucho de carecer de méritos y que siempre había consistido en garantizar que ninguna futura unión europea se convirtiera en una amenaza para la propia Sociedad de las Naciones»[596].

Caracterizar cualquier posible federación europea como un organismo dependiente de la Sociedad de las Naciones significaba, pese a que Leger no lo dice explícitamente, que aunque limitaba el peligro de que la nueva «federación europea» acabara colapsándose como un solo Estado nacional, también restringía su capacidad de decidir una política exterior independiente[597]. Como R. W. G. Mackay comentaba amargamente sobre la iniciativa en su conjunto, «un análisis más detallado revela que el plan no se parecía en nada a una Federación, y que se trataba simplemente de una Sociedad regional de Estados soberanos en el marco de la Sociedad de las Naciones»[598].

Durante los meses que transcurrieron entre el discurso original de Briand y la propuesta de Leger habían sucedido muchas cosas, entre ellas el crac de Wall Street el 29 de octubre de 1929 y el fallecimiento de Stresemann, lo que explica, en parte, la respuesta generalmente desfavorable que tuvo el plan por parte de la mayoría de los representantes de las veintiséis naciones que lo estudiaron. En particular, los alemanes ahora lo consideraban una estratagema para perpetuar la supremacía de Francia en Europa, lo que acaso no fuera del todo descabellado teniendo en cuenta la tendencia de los franceses a contemplar en última instancia, como claramente hacía Scelle, cualquier gran proyecto internacional como un producto de ese

«humanismo» francés que fue engendrado por la Revolución. René Brunet afirmaba que la propia Sociedad de las Naciones había sido básicamente una idea política francesa, o por lo menos que sus verdaderos orígenes había que buscarlos en el «*Gran Dessein* de 1600» del duque de Sully[599]. Teniendo en cuenta el crucial papel que desempeñaron tanto Briand como Leger en su formulación, aquella afirmación, aunque sin duda exagerada, no era totalmente injustificada. Sin embargo, no era una afirmación precisamente estudiada para apaciguar los temores de una Alemania que aún padecía las humillaciones, reales o imaginarias, que le había infligido el Tratado de Versalles. El sucesor de Stresemann como canciller, Heinrich Brüning, denunció el plan como un intento de arrebatarle a Alemania —en una expresión que sonaba demasiado parecida a un anticipo de la doctrina nazi del *Lebensraum*— «el suficiente espacio vital natural» (aunque no explicó exactamente en qué sentido), así que el Gobierno alemán instó al nuevo ministro de Asuntos Exteriores, Robert Curtius, a darle un «entierro de primera clase»[600]. Por su parte, los británicos, a pesar de los denodados esfuerzos de Leger por vincular su «Unión Europea» a la Sociedad de las Naciones, la consideraban una amenaza para esta, donde Gran Bretaña ya desempeñaba el papel dominante[601]. La única consecuencia positiva fue la creación el 7 de septiembre de una «Comisión para el Estudio de una Unión Europea», a fin de examinar la forma de potenciar ulteriormente la cooperación europea, y cuya presidencia fue encomendada a Aristide Briand, lo que no sorprendió a nadie. La Comisión duró hasta 1932, el año de la muerte de Briand, y para entonces él estaba demasiado agotado y enfermo como para ejercer mucha influencia en las reuniones[602].

Un año antes de que Briand presentara su plan original, Leger, bajo el pseudónimo de Saint-John Perse, había escrito el que tal vez es su mejor poema, *Anábasis:*

> No es que la etapa fuera estéril: durante la marcha de los animales sin acoplamiento (nuestros caballos puros, ante los ojos de los mayores), muchas cosas fueron realizadas en las tinieblas del espíritu —muchas cosas agradables en las fronteras del espíritu— grandes historias seléucidas en el silbido de las hondas, y la tierra entregada a la lucha…[603]604.

El poema no pretendía plasmar las esperanzas y las desesperanzas del momento. (Leger empezó a escribirlo en 1917, y una parte la escribió en China.) Pero se hacía eco de la futilidad de mucho de lo que vendría a continuación.

Sin embargo, la desconfianza que abrigaban los británicos y los alemanes ante la propuesta de Briand y Leger era infundada. Puede que Briand leyera con aprobación los dos libros de Riou (aunque, en realidad, su declaración no alude explícitamente al contenido de ninguno de los dos), y sin duda compartía la preocupación de Riou por la confusión y la desintegración política y económica de Europa en los años de entreguerras; pero claramente le disgustaban las ambiciones de Riou de un nuevo bloque europeo concebido para intimidar tanto a Estados Unidos como a la Unión Soviética, y para mantener firmemente en el lugar que les correspondía a los amenazantes pueblos del «mundo de color». Es posible que, en última instancia, al final el «Plan» de Briand no llegara a ningún sitio. Pero en la siempre tumultuosa disputa por encontrar alguna visión convincentemente inteligible de una nueva Europa unificada, la propuesta suponía dar un paso que alejaba a Francia del tipo de cuasi-imperialismo que los británicos sospechaban que Briand tramaba secretamente, y que los dos libros de Riou tenían la manifiesta intención de promover, y llevaba al país en la dirección de una visión de una Europa unificada que por fin sería capaz de asumir su lugar en un mundo más grande y más interconectado de Estados independientes y posimperiales.

Los planes de Briand y Leger para una Europa unificada bajo la égida de una Sociedad de las Naciones que se estaba desmoronando estaban abocados a fracasar en última instancia en una «tierra entregada a las explicaciones», como la propia Sociedad de las Naciones. Lo que, empero, podía ser una posibilidad actual, o por lo menos no muy lejana, era algún tipo de federación regional totalmente diferenciada e independiente. En 1931, Scelle publicó un artículo donde exponía un plan para la creación de una «unión europea o continental». Decía que la Sociedad de las Naciones había sido «el primer intento oficial de crear una federación universal», pero justamente por ser universal, lo único que había llegado a ser en realidad fue una superposición de varios «sistemas federales regionales»[605].

Algo a tan gran escala nunca podría dar resultado. Puede que la Sociedad hubiera contribuido —y realmente contribuyó— a restablecer el orden después de la primera guerra verdaderamente mundial, pero no fue capaz de aportar un modelo para un orden duradero en la posguerra. Scelle estaba muy influido por el siguiente argumento de Durkheim, a saber, que en una sociedad moderna como Europa la «solidaridad social» era «orgánica», en el sentido de que la cohesión social se lograba a través de la interdependencia de sus distintas y diversas partes. Y como había argumentado Durkheim mucho antes de la guerra, el ideal de que «todos los hombres formen una sociedad, sometidos a las mismas leyes» aún distaba mucho de ser realizable. A juicio de Durkheim, en aquella época había «demasiadas diversidades intelectuales y morales entre diferentes tipos sociales que coexistían simultáneamente en la tierra como para admitir una confraternización en la misma sociedad». En cambio, sí era posible que las sociedades del mismo tipo confluyeran, y efectivamente, «la evolución parece moverse en esa dirección». Él estaba convencido de que, «por movimiento espontáneo», ya empezaba a cobrar forma «una sociedad europea que actualmente tiene cierta idea de sí misma y comienza a organizarse»; y que si bien «la formación de una única sociedad humana es eternamente imposible, un hecho que no se ha demostrado, por lo menos la formación de sociedades cada vez más grandes nos acerca vagamente a esa meta»[606]. No solo *era posible* lograr que funcionara lo que Scelle denominaba una «Unión Europea»; *tenía* que funcionar, y no solo porque era la única salida a la situación en la que se encontraban los Estados europeos, sino también porque era la conclusión inevitable de un largo proceso de crecimiento «orgánico». Scelle argumentaba que se trataba nada menos que de «la constante ley de la evolución en las sociedades humanas»[607].

No obstante, el propio Durkheim era escéptico ante cualquier cosa que no fuera imaginar «a la humanidad en su integridad organizada como una sociedad», y eso solo podía «situarse en un futuro tan distante que podemos dejarlo fuera de nuestras actuales reflexiones». Una confederación europea solo sería un «rumbo intermedio para llegar a unas sociedades a mayor escala que las que conocemos hoy en día. Esa gran federación sería como

un Estado individual, y tendría su propia identidad y sus propios intereses y rasgos. No sería la humanidad»[608].

Scelle no estaba de acuerdo. Él veía una historia de la humanidad continua, «orgánica» y hasta cierto grado inevitable, aunque los diferentes pueblos necesariamente debían avanzar a través de ella con distintos ritmos de desarrollo, que iban desde la desintegración de las tribus, los clanes, las fratrías y similares, hasta la aparición de «los primeros agregados políticos, desde la ciudad hasta el imperio». Análogamente, «la agregación de colectividades que hasta ese momento han sido autónomas» acabaría por aglutinarse en sistemas federales. Y, a juicio de Scelle, únicamente el federalismo era capaz de satisfacer dos necesidades humanas aparentemente contradictorias: el deseo humano innato de autonomía y «self -government» [autogobierno] (un término para el que aparentemente no encontraba un equivalente satisfactorio en francés) por un lado, y la necesidad de orden y seguridad, por otro. Se trataba de una «constante extensión del fenómeno de la solidaridad intersocial», e implicaba «una jerarquía jurídica e institucional» que, necesariamente, excluía cualquier concepción limitada de la soberanía. Hacia ese fin «han ido convergiendo todas las vicisitudes políticas y sociales de la humanidad, más o menos conscientemente, desde hace más de veinte siglos». En el pasado esa había sido la «ley por la que se formaron los imperios»; hoy es la ley por la que se crearía el «federalismo democrático», es decir, no a través de la conquista ni la explotación, sino a través de un «acuerdo de intereses»[609]. Únicamente una unión de ese tipo sería capaz de acabar con los «agregados políticos» más antiguos, y por consiguiente de resolver de una vez los problemas de Europa y poner fin definitivamente a lo que Keynes, entre otros, había denominado la «guerra civil europea» que comenzó en 1914, y de borrar los antagonismos nacionalistas tan abundantemente alimentados por las expresiones de xenofobia que constituían la mayor parte de la propaganda publicada por ambos bandos durante la guerra[610].

A juicio de Scelle, la condición necesaria para esa federación europea ya existía, y de hecho existía desde hacía siglos. Esa «solidaridad europea», como la llamaba Scelle, era parte integrante de la historia de Europa. Se creó durante el Imperio Romano, y posteriormente asumió muchas formas,

a veces potencialmente antagónicas, desde la Europa cristiana de la Edad Media, pasando por la Europa de lo que él denominaba «Monarquía legítima», la Europa de la Ilustración y la Revolución Francesa, hasta la Europa de la Santa Alianza y de ahí a la Europa contemporánea, la Europa de la «democracia industrial», y, por supuesto, del nacionalismo. Para Scelle, en 1931 aquella Europa ya era presa de «un caos de aspiraciones contradictorias», donde lo que él denominaba —una vez más recurriendo a Durkheim— una modalidad «mística» de nacionalismo pugnaba con la exigencia de autodeterminación de los pueblos —algo que podía tener como consecuencia unas reivindicaciones destructivas de secesión, y que por consiguiente constituía una amenaza para el concepto mismo del Estado en el que se basaba la propia Europa. Por otra parte, el movimiento hacia el internacionalismo, la circulación de capitales y de mano de obra, que entrañaba una necesidad general de orden, también podía tener fácilmente como consecuencia, y así había ocurrido ya en Italia, y estaba a punto de ocurrir en Alemania, «el falso remedio de una dictadura». Sin embargo, lo que venía a demostrar la existencia de la «solidaridad europea» era justamente el hecho de que todas estas contradicciones fueran comunes en mayor o menor medida a todas las naciones de Europa. Porque la solidaridad, concluía Scelle, «se manifiesta mejor en los sufrimientos de la anarquía que en la prosperidad»[611]. Buscar una solución para cada una de las diversas dificultades —económicas, psicológicas, políticas y geográficas— con las que tenían que lidiar los europeos era una tarea que le correspondía a sus respectivos expertos. No obstante, una cosa era segura: «Que la solidaridad, como ocurre con cualquier fenómeno social, tiene sus leyes». Por consiguiente, bastaría con que los pueblos de Europa «se concienciaran de ellas, y las proclamaran, para que produjeran en ese medio social las reacciones necesarias para transformar dichas leyes en reglas de derecho *[droit]* normativo y constructivo, es decir, en instituciones judiciales».

Eso venía a significar, en esencia, que si alguna vez llegara a haber una futura unión europea, tendría que ser, en el fondo, una unión jurídica. «El problema del federalismo», escribía Scelle, «es en sí un federalismo de problemas; pero en los asuntos sociales la solución jurídica necesariamente

ha tener prioridad sobre todas las demás»[612]. Tal vez no sea una conclusión sorprendente tratándose de un jurista. Pero Scelle no solo estaba insistiendo en la importancia de su propia disciplina. Estaba insistiendo, como lo había hecho Durkheim, en que solo un federalismo jurídico sería capaz de resolver el problema aparentemente irresoluble de la soberanía, dado que, en su opinión, cada agente gobernante dentro de cada uno de los Estados individuales de los que se compone cualquier federación es también un «gobernador» —es decir, en términos contemporáneos, un «legislador» de la federación. Eso significa, por supuesto, que dentro de la federación hay que considerar la soberanía como algo que puede y debe compartirse; y eso, naturalmente, va directamente en contra del sacrosanto concepto hobbesiano de la soberanía «inmortal […] intransferible e indivisible» sobre el que se basaron los Estados a partir del Tratado de Westfalia. No obstante, en opinión de Scelle, el federalismo, tal y como él lo entendía, no se resentía por culpa del problema de las soberanías superpuestas y potencialmente en conflicto entre ellas que tanto le preocupaba a Hobbes, dado que el poder soberano de una federación, a diferencia del poder de un único Estado-nación, deriva precisamente de las partes de las que ella misma está formada. A su juicio, así era como funcionaban Estados Unidos y la Federación Suiza. El problema, por supuesto, como Scelle reconocía sin tapujos, era cómo decidir sobre «el grado de jurisdicción o de *self-government* que debe asignarse a los gobiernos locales». Sin embargo, una cosa estaba clara: cuanto más confluyen las «colectividades locales», más aumenta la cohesión social entre ellas, y cuanto más se reduce la autonomía de los legisladores locales, más posible resulta trasladar la resolución de los problemas internacionales a las instituciones internacionales y a los tribunales internacionales, y más fácil, eficiente y tranquilo resulta el proceso. No obstante, a consecuencia de todo ello, quienes están acostumbrados a ejercer el poder a nivel local se verán cada vez más marginados. (Para Scelle, el contraejemplo era el Imperio Británico, donde, pese a haber optado por autodesignarse una «mancomunidad», entre las «comunidades» locales y el Ejecutivo existía una escasa o nula «solidaridad», en la mayoría de los casos incluso el poder judicial seguía estando mayormente en manos locales, y el poder del Gobierno central se

reducía a poco más que a un organismo para recaudar los impuestos y mantener el orden.) Muchos de los que se oponen a la política de «una unión cada vez más estrecha» en la Unión Europea han formulado la misma queja. En un sistema federal ideal, argumentaba Scelle, existiría lo que él llamaba una «zona neutral o común» en la que la jurisdicción le corresponde tanto a «los gobernadores federales como a los gobernadores locales»[613].

Entonces, lo que surge es una visión no tanto de unos «Estados Unidos de Europa», donde todos los Estados miembros conservan por lo menos un grado sustancial de soberanía y la totalidad de su identidad cultural, religiosa y política, ni mucho menos una federación como la que planteaban Victor Hugo y Julien Benda (entre muchos otros), donde, aunque los Estados miembros conservarían algo de su identidad anterior, poco a poco serían absorbidos por un Estado cultural e intelectualmente dominante — que en el caso de Hugo y Benda debía ser, por supuesto, Francia. (Aparentemente a eso se refería Benda cuando describía una futura Europa unida, en el fatídico año de 1933, como «una región propia que llamamos "humanismo" donde podemos reconocernos mutuamente como semejantes *["semblables"],* y que es superior a todo lo que nos hace sentirnos diferentes unos de otros»[614].) Por el contrario, lo que surge son los lineamentos de una forma de gobierno que acabará sustituyendo al Estado-nación. En su lugar aparecerá un conjunto de formas técnicas de gobierno, de instituciones organizadas para promover asuntos estrictamente utilitarios, el bienestar y la prosperidad de todos los individuos, la vida de todos los ciudadanos, y, por supuesto, la garantía de una paz perpetua. Dado que esa visión se basa en el presupuesto de que en líneas generales todos los pueblos de Europa comparten las mismas afinidades culturales y los mismos valores morales y culturales, no hay ninguna necesidad de buscar ningún tipo de identidad «europea» de conjunto, o por lo menos no una identidad que algún día sustituya a las culturas de Francia, Alemania, Dinamarca, Italia y España en el mismo sentido que Coudenhove-Kalergi había imaginado que una identidad «india» había sustituido a la «bengalí» o que una identidad «china» había sustituido a la de Jiangsu. Se trata de un concepto de federación (o de confederación) que en gran medida iba a

aportar el modelo por lo menos a una parte de los futuros fundadores de la Unión Europea. Sin embargo, en 1931, por lo menos para Scelle, se trataba de una percepción de una Europa unificada que solo podía ser un concepto de «tipo ideológico» al que los hechos solamente «se ajustarían de forma imperfecta o por azar»[615].

---

458. Citado en Christopher Clark, *The Sleepwalkers: How Europe Went to War in 1914,* Londres, Allen Lane, 2012, p. 470.

459. Ibíd., p. 536.

460. Richard von Coudenhove-Kalergi, *Crusade for Pan-Europe: Autobiography of a Man and a Movement,* Nueva York, G. P. Putnam, 1943, pp. 54-55.

461. Emer de Vattel, *The Law of Nations, or Principles of the Law of Nature, Applied to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns* [1757], ed. y trad. al inglés Béla Kapossy y Richard Whatmore, Indianápolis, Liberty Fund, 2008, p. 496.

462. Constant, *The Spirit of Conquest...,* cit., pp. 53-55.

463. Norman Angell, *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to Nationa*l *Advantage,* Nueva York, Putnam, 1913, pp. xii, 49.

464. René Brunet, «En réalité, l'Europe est la véritable vaincue de la guerre», en *La Société des Nations et la France,* París, Librairie de la Société Recueil Sirey, 1921, p. 8.

465. Sobre el debate de la «guerra breve», véase Clark, *The Sleepwalkers...,* cit., 561.

466. H. G. Wells, *The War That Will End War,* Londres, Frank and Cecil Palmer, 1914, pp. 8, 54.

467. André Gide, *The Journals of André Gide,* vol. 2, II: (1914-1927), trad. al inglés Justin O'Brien, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1948, p. 56.

468. Carl H. Pegg, *The Evolution of the European Idea, 1914-1932,* Chapel Hill y Londres, University of North Carolina Press, 1983, p. 9.

469. Benedetto Croce, «Postille», *La Critica* 14 (1916), p. 103.

470. Citado en Mazower, *Governing the World...*, cit., p. 124.

471. Alfred Zimmern, «True and False Nationalism», en *Nationality and Government, with Other Wartime Essays,* Nueva York, Robert McBride and Company, 1918, pp. 64-66.

472. Sin embargo, las afirmaciones de Wilson no eran ni mucho menos tan rotundas como a menudo se han presentado. Véase David Raic, *Statehood and the Law of Self Determination,* La Haya,

Londres y Nueva York, Kluwer Law International, 2002, pp. 180-184; y los comentarios de Osiander, *The States System...*, cit., pp. 242-261.

473. Coudenhove-Kalergi, *Crusade...,* cit., pp. 5-6.

474. Citado en Ghervas, *Conquering Peace...,* cit., p. 149.

475. Citado en David Fromkin, *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East,* Nueva York, Henry Holt and Company, 1989.

476. Koskenniemi, *The Gentle Civilizer...,* cit., pp. 425-426. En 1950 Schmitt desarrollaba la sustancia de su objeción a esto y a numerosos artículos del Tratado relativos a la criminalidad de la guerra en su obra más conocida, *Der Nomos der Erde im Volkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Véase Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in International Law and the Jus Publicum Europeaum* [1950], trad. al inglés G. L. Ulmen, Nueva York, Telos Press, 2003, pp. 259-265.

477. Wolfgang J. Mommsen, «Max Weber and the Peace Treaty of Versailles», en *The Treaty of Versailles: A Reassessment after 75 Years,* ed. Manfred F. Boemeke, Gerald D. Feldman y Elisabeth Glaser, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 535-546.

478. John Maynard Keynes, *The Economic Consequences of the Peace,* Nueva York, Harcourt, Brace, and Howe, 1920, pp. 5-10.

479. Ibíd., p. 226.

480. Ibíd., p. 10.

481. Zara Steiner, *The Lights That Failed: European International History 1919-1933,* Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 65-67.

482. Jacques Bainville, *Les Conséquences politiques de la paix,* París, Nouvelle Librairie Nationale, 1920, pp. 24-25.

483. Citado en Mazower, *No Enchanted Palace...*, cit., p. 52, que también comenta la ambición de Smuts de asegurar el futuro del Imperio Británico, primero a través de la Sociedad de las Naciones, y después a través de Naciones Unidas. Véase también Adom Getachew, *Worldmaking after Empire: The Rise and Fall of Self-Determination,* Princeton, Princeton University Press, 2019, pp. 41-52; y sobre la Sociedad de las Naciones más en general, véase Mazower, *Governing the World...,* cit., pp. 116-153.

484. Georges Scelle, *Le Pacte des nations et sa liaison avec la traité de paix,* París, Librairie du Recueil Sirey, 1919, p. 15.

485. Alfred Zimmern, *The League of Nations and the Rule of Law, 1918-1935,* Londres, Macmillan, 1936, p. 495. Al principio de su libro, Zimmern confesaba que no sabía «si estaba escribiendo una historia de un experimento que había llegado a su conclusión, o describiendo las primeras fases de una institución viva y en vías de desarrollo» (pp. xii-xiii).

486. E. H. Carr, *The Twenty-Years' Crisis 1919-1939: An Introduction to the Study of International Relations,* Londres, Macmillan, 1939, p. 307. Son, curiosamente, las últimas palabras del libro.

487. Citado en Pegg, *The Evolution...,* cit., p. 15.

488. Carl Schmitt, *Concept of the Political* [1932], trad. al inglés George Schwab, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1996, pp. 55-58.

489. Hobbes, *Leviathan,* cit., p. 94.

490. Citado en Mazower, *Governing the World...,* cit., p. 139.

491. Henry Cabot Lodge, *The Senate and the League of Nations,* Nueva York, C. Scribner's Sons, 1925, p. 185.

492. Jean Bodin, *The Six Bookes of a Commonweal,* ed. Kenneth Douglas McRae y trad. al inglés Richard Knolles, Cambridge, Harvard University Press, 1962, pp. 1, 84. La mejor explicación del concepto de soberanía de Bodin, y de su posterior influencia en la evolución de la teoría del Estado, es Daniel Lee, *The Right of Sovereignty,* Oxford, Oxford University Press, 2021.

493. Carl Schmitt, *Constitutional Theory,* ed. y trad. al inglés Jeffrey Seitzer, Durham y Londres, Duke University Press, 2008, p. 101.

494. Hobbes, *Leviathan,* cit. (II, 18), p. 127.

495. Para un ulterior análisis de la definición de soberanía, véanse pp. 379-380 y 406-408.

496. Luigi Einaudi, «La Società delle Nazioni è un ideale possibile?», *Corriere della Sera,* 5 de enero de 1918, y reproducido en *La guerra e l'unità europea,* Florencia, Le Monnier, 1984, pp. 1-8. El espectro completo de las ideas de Einaudi sobre la federación, y sus limitaciones, se examinan en Matthew D'Auria, «Junius and the 'President Professor,'» en *Europe in Crisis: Intellectuals and the European Idea 1917-1957,* ed. Mark Hewitson y Matthew D'Auria, Nueva York y Oxford, Berghahn, 2012, pp. 289-304.

497. Véanse pp. 24-25.

498. Luigi Einaudi, «Contro il mito dello stato sovrano», *Risorgimento liberale,* 3 de enero de 1945, https://www.inasaroma.org/wp-content/uploads/EINAUDI-Contro-ilmito-dello-stato-sovrano.pdf, consultado el 9 de febrero de 2021.

499. James W. Garner, «Des limitations à la souveraineté nationale dans les relations extérieures», *Revue de droit international et de législation comparée* 52 (1925), pp. 36-58.

500. Kelsen, *Peace through Law...,* cit., p. 10.

501. Ibíd., pp. 49-50. Kelsen dijo en 1941 que había intentado convencer al mundo de que «el establecimiento de un tribunal con jurisdicción obligatoria es el primer paso indispensable para una reforma efectiva de las relaciones internacionales» (pp. 49-50).

502. Hans Kelsen, *General Theory of Law and State,* trad. al inglés Anders Wedberg, Cambridge, Harvard University Press, 1945, pp. 318-320. Y sobre la centralización y la descentralización, véase Hans Kelsen, *Pure Theory of Law,* trad. al inglés Max Knight, Berkeley y Los Ángeles, California University Press, 1967, p. 313.

503. Véase Hidemi Suganami, «Understanding Sovereignty through Kelsen/Schmitt», *Review of International Studies* 33 (2007), pp. 511-530.

504. Jan-Werner Müller, *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought,* New Haven y Londres, Yale University Press, 2003, p. 3.

505. Schmitt, *Constitutional Theory,* cit., p. 390.

506. Sobre Scelle, véase Koskenniemi, *The Gentle Civilizer...,* cit., pp. 316-317.

507. Scelle, *Le Pacte*..., cit., pp. 94-95.

508. Ibíd., pp. 98-99.

509. Ibíd., pp. 100-101.

510. Herman Heller, *Sovereignty: A Contribution to the Theory of Public and International Law,* ed. David Dyzenhaus, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 74-75.

511. Véase Jean-Michel Guine, «'Société universelle des nations' et 'sociétés continentales': Les Juristes internationalistes euro-américains et la question du régionalisme européen dans les années 1920», *Siècles* 41 (2015), https://journals.openedition.org/siecles/2584?lang=en, consultado el 8 de febrero de 2021.

512. Léon Bourgeois, «The Reasons for the League of Nations», https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1920/bourgeois-lecture.html, consultado el 9 de febrero de 2021. Bourgeois había escrito un magnífico prefacio a Scelle, *Le Pacte...,* cit.

513. Henry Sumner Maine, *International Law,* Londres, John Murray, 1888, p. 58. Y, en general, sobre la cuestión de la soberanía dividida, véase Edward Keene, *Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism and Order in World Politics,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

514. R. W. G. Mackay, *Federal Europe: Being the Case for European Federation together with a Draft Constitution of a United States of Europe,* Londres, Michael Joseph, 1940.

515. Zimmern, *Europe in Convalescence,* cit., p. 126. Sobre Zimmern, véase Mazower, *No Enchanted Palace*..., cit., pp. 66-103. Sobre la cuestión más general de la soberanía de las grandes potencias, y en particular sobre sus mandatos territoriales, véase Susan Pedersen, *The Guardians: The League of Nations and the Crisis of Empire,* Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 204-232.

516. Paul Valéry, «La Crise de l'esprit» [1924], en *Œuvres complètes,* vol. 1, Variétés, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1957, p. 988.

517. Paul Valéry, «Note (ou L'Européen)» [1924], en *Œuvres complètes* I, pp. 1412-1415.

518. Albert Demangeon, *Le Déclin de l'Europe,* París, Payot, 1920, pp. 313-314.

519. Henri Massis, *Defence of the West,* trad. al inglés F. S. Flint, con un prefacio de G. K. Chesterton, Londres, Faber and Gwyer, 1927, pp. 167, 19. Véase también Jan Ifversen, «The Crisis

of European Civilization after 1918», en *Ideas of Europe since 1914: The Legacy of the First World War,* ed. Menno Spiering y Michael Wintle, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 14-31.

520. Citado en Hewitson, «Inventing Europe and Reinventing the Nation-State in a New World Order», en Hewitson (ed.), *Europe in Crisis*..., cit., p. 64.

521. Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy: Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* [1935], trad. al inglés Quentin Lauer, Nueva York, Harper and Row, 1965, pp. 150, 157.

522. Ibíd., p. 155.

523. Ibíd., p. 189.

524. Oswald Spengler*, The Decline of the West: Form and Actuality,* vol. 1, trad. al inglés Charles Francis Atkinson, Nueva York, Alfred Knopf, 1927, pp. 2, 335.

525. Friedrich Nietzsche, «Aus dem Nachlass der achtziger Jahre», citado en Jean Starobinski, «Le Mot civilisation», en *Le Remède dans le Mal: Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières,* París, Gallimard, 1989, pp. 11-59, aquí p. 43.

526. Spengler, *Decline of the West*..., cit., vol. 1, 31.

527. Northrop Frye, «*The Decline of the West* by Oswald Spengler», *Daedalus* 103 (1974), pp. 1-13.

528. Spengler, *Decline of the West*..., cit., vol. 1, p. 415.

529. Ibíd., p. 417.

530 Traducción del alemán de M. García Morente *(N. del T.).*

531. Denis de Rougemont, *Vingt-huit siècles d'Europe,* París, Payot, 1961, p. 213.

532. Miguel de Unamuno, «L'Avenir de l'Europe: Le Point de vue d'un Espagnol», *La Revue de Genéve* (1 de enero de 1923), p. 20.

533. Véase Joshua Foa Dienstag, *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit,* Princeton, Princeton University Press, 2006.

534. En mayo de 1917 Gide escribía que estaba claro que desde la Revolución Rusa «a su vez esta enorme guerra va a ser engullida por las cuestiones sociales. Ya no desespero de ver Alemania como una república. Y ¿por qué no también Inglaterra? Todos los Estados de Europa como repúblicas; de otra manera la guerra no terminará nunca» (Gide, *The Journals...,* cit., p. 205).

535. André Gide, «L'Avenir de l'Europe: Le Point de vue d'un Français», *La Revue de Genève* 6 (1923), pp. 1-9. Uno de los muchos comentarios de ese tipo por parte de destacados intelectuales europeos, como, por ejemplo, Miguel de Unamuno, Hermann von Keyserling, John Middleton-Murray y Vilfredo Pareto. Sobre el contexto y la historia de *La Revue,* véase Jean-Pierre Meylan*, La Revue de Genève,* Ginebra, Droz, 1969, pp. 252-255.

536. Georges Scelle, «Essai relatif a l'Union européenne», *Revue générale de droit international public* 38 (1931), pp. 521-563. Se trataba, en realidad, de uno de los numerosos ensayos de autores como Alejandro Álvarez, Albert de Lapradelle, Yves de La Brière, el diplomático griego Nicolaos Politis, Louis Le Fur, Henri Truchy y Joseph Barthélemy, entre otros, acerca de lo que se denominaba la «regionalización» de la Sociedad de las Naciones. Para una explicación general, véase Guine, «'Société universelle des nations'», cit.

537. José Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses,* Nueva York, W. W. Norton, 1952, pp. 176-183.

538. Zimmern, *Europe in Convalescence,* cit., p. 139.

539. Para una explicación detallada del proyecto de Coudenhove-Kalergi, véase Anita Ziegerhofer, *Botschafter Europas: Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi und die Paneuropa-Bewegung in den zwanziger und dreißiger Jahren,* Viena, Böhlau, 2004.

540. Richard von Coudenhove-Kalergi, *Praktischer Idealismus,* Viena, Paneuropa-Verlag, 1925, p. 22.

541. Richard von Coudenhove-Kalergi, *The Totalitarian State against Man,* Glarus, Paneuropa Editions, 1938, pp. 104-105.

542. Coudenhove-Kalergi, *Crusade*..., cit., p. 79. En una carta abierta a Benito Mussolini, 22 de febrero de 1923.

543. Coudenhove-Kalergi, *Europe Must Unite,* cit., pp. 17-18.

544. Ibíd., p. 26.

545. Ibíd., p. 84; y Richard von Coudenhove-Kalergi, *Europe Seeks Unity,* Nueva York, Institute of Public Affairs and Regional Studies, 1948, p. 8.

546. Coudenhove-Kalergi, *Europe Must Unite,* cit., p. 104.

547. Ibíd., p. 97.

548. Ibíd., p. 87; y Coudenhove-Kalergi, *Pan-Europe,* cit., pp. 24-26.

549. Ibíd., p. 90; Coudenhove-Kalergi, *Europe Seeks Unity,* cit., pp. 12-14.

550. Coudenhove-Kalergi, *Europe Must Unite,* cit., p. 133.

551. Coudenhove-Kalergi, *Crusade...,* cit., pp. 78-80. Sobre el uso que hace Schmitt de la Doctrina Monroe, véanse pp. 276-278.

552. Ibíd., pp. 170-172. Véase también Marco Duranti, *The Conservative Human Rights Revolution: European Identity, Transnational Politics, and the Origins of the European Convention,* Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 73-76.

553. Coudenhove-Kalergi, *Europe Must Unite,* cit., pp. 117-125.

554. Ibíd., pp. 18-20.

555. Ibíd., p. 119.

556. «Dejando a un lado Turquía, Europa no es más que una provincia del mundo. Cuando batallamos, no hacemos otra cosa que librar una guerra civil». Armitage, *Civil Wars...,* cit., pp. 196-197. Armitage señala que hay muchos otros casos en que todas las guerras se describen como guerras civiles. Sin embargo, este parece ser el primer caso en que se describen así todas las guerras entre los europeos.

557. Coudenhove-Kalergi, *Pan-Europe,* cit., pp. 33-34.

558. Gaston Riou, *The Diary of a French Private: War-Imprisonment 1914-1915,* trad. al inglés Eden Paul y Cedar Paul, Londres, Allen and Unwin, 1916, p. 221.

559. Mark Mazower, *Dark Continent: Europe's Twentieth Century,* Nueva York, Vintage Books, 2000, p. 19.

560. Ortega y Gasset, *Revolt of the Masses,* cit., pp. 17-18.

561. Gaston Riou, *Europe, ma patrie,* edición revisada y aumentada, París, Éditions Baundinière, 1938, pp. 30-31. Esta edición incluye *Europe, ma patrie* y *S'unir ou mourir*.

562. Ibíd., pp. 144-145.

563. Ibíd., pp. 31-32.

564. Ibíd., p. 36.

565. Ibíd., pp. 63-70.

566. Ibíd., p. 33.

567. Ibíd., pp. 57-59.

568. Ibíd., pp. 147-149.

569. Ibíd., pp. 180-181.

570. Citado en Peter M. R. Stirk, «Introduction: Crisis and Continuity in Interwar Europe», en *European Unity in the Interwar Period,* ed. Peter M. R. Stirk, Londres y Nueva York, Pinter Publishers, 1989, p. 13. Sobre las actitudes de los británicos y su escasa comprensión de las ideas a favor de la unión europea en aquella época, véase Robert Boyce, «British Capitalism and the Idea of European Unity between the Wars», en Stirk (ed.), *European Unity...,* cit., pp. 65-83.

571. Arthur Salter, *The United States of Europe and Other Papers,* Nueva York, Reynal and Hitchcock, 1933, p. 89.

572. Riou, *Europe, ma patrie,* cit., p. 35.

573. Ibíd., p. 169.

574. Ibíd., p. 38.

575. Ibíd., p. 103.

576. Sobre este aspecto de la obra de Riou y de la de muchos de sus contemporáneos, véase Bernard Bruneteau, *«L'Europe nouvelle de Hitler»: Une Illusion des intellectuels de la France de Vichy,* Monaco, Éditions du Rocher, 2003; y Jean-Luc Chabot, «Le Primat de la civilisation occidentale au principe des premiers plans d'Europe unie», en *L'Europe communautaire au défi de la hiérarchie,* ed. Bernard Bruneteau y Youssef Cassis, Bruselas: P. I. E. Peter Lang, 2000, pp. 37-56.

577. Sobre la trayectoria política de Briand véase Gérard Unger*, Aristide Briand: Le Ferme Conciliateur,* París, Fayard, 2005.

578. Este texto figura en David Hunter Miler, *The Peace Pact of Paris: A Study in the Briand-Kellogg Treaty,* Nueva York y Londres, G. P. Putnam, 1928, p. 25. Las «Altas Partes Contratantes» eran Alemania, Estados Unidos, Bélgica, Francia, Reino Unido, Canadá, Australia, Nueva Zelanda, Sudáfrica, Irlanda, India, Italia, Polonia y Checoslovaquia. Para una crónica animada de la creación y posterior historia del Pacto, véase Oona A. Hathaway y Scott J. Shapiro, *The Internationalists and Their Plan to Outlaw War,* Londres, Penguin Books, 2018.

579. Véase Steiner, *The Lights That Failed...,* cit., pp. 572-573.

580. Citado en Mazower, *Dark Continent...,* cit., p. 109.

581. Aristide Briand, «Déclaration d'Aristide Briand», en Riou, *Europe, ma patrie*, cit., p. 9.

582. Coudenhove-Kalergi, *Crusade...,* cit., p. 131.

583. Coudenhove-Kalergi, *Europe Seeks Unity,* cit., p. 27.

584. Estas palabras se repiten verbatim en la «Déclaration» de Briand, en Riou, *Europe, ma patrie,* cit., p. 10. Para un análisis completo de la redacción del discurso, véase Élisabeth Du Réau, *L'Idée d'Europe au XXe siècle: Des mythes aux réalités,* Bruselas, Éditions Complexe, 2008, pp. 97-108.

585. Citado en Mark Hewitson, «The United States of Europe: The European Question in the 1920s», en Hewitson (ed.), *Europe in Crisis*..., cit., p. 26.

586. Gustav Stresemann, *The Times,* 2 de diciembre de 1921, p. 16.

587. Ortega y Gasset, *Revolt of the Masses,* cit., p. 179.

588. Jean Monnet, *Memoirs,* trad. al inglés Richard Mayne, Nueva York, Doubleday, 1978, p. 300.

589. Alexis Leger, *Mémorandum sur l'organisation d'un régime d'union fédérale européenne,* https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5613159m/f5.image, p. 11.

590. Leger, *Mémorandum*..., cit., p. 16.

591. Scelle, «Essai relatif...», cit., pp. 530-532.

592. Ibíd., p. 537.

593. Francis Deák, «Can Europe Unite?», *Political Science Quarterly,* 46 (1931), pp. 428-429.

594. Coudenhove-Kalergi, *Crusade...,* cit., p. 135. Véase también Duranti, *The Conservative Human Rights Revolution...,* cit., pp. 73-76.

595. Leger, *Mémorandum...,* cit., p. 8.

596. Scelle, «Essai relatif...», cit., p. 535. Cursivas en el original.

597. Leger, *Mémorandum...,* cit., p. 14.

598. Mackay, *Federal Europe...,* cit., p. 98.

599. Brunet, *La Société des Nations...,* cit., pp. 49-50. Véase también Koskenniemi, *The Gentle Civilizer...,* cit., pp. 270-274. Sobre el «gran proyecto», véanse pp. 28-30.

600. Citado en Hewitson, «The United States of Europe...», cit., p. 16.

601. Para una crónica detallada de las respuestas de las distintas naciones europeas, véase Antoine Fleury con Lubor Jílek, eds., *Le Plan Briand d'union fédérale européenne: Perspectives nationales et transnationales, avec documents: Actes du colloque international tenu à Genève du 19 au 21 septembre 1991,* Berna y Berlín, Peter Lang, 1991.

602. Véase Élisabeth Du Réau, «La France et l'Éurope d'Aristide Briand à Robert Schuman: Naissance, déclin et redéploiement d'une politique étrangère (1919-1950)», *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 42 (1995), pp. 556-567.

603. Saint-John Perse, *Anabasis: A poem by St-J. Perse with a translation into English by T. S. Eliot,* Londres, Faber and Faber, 1930, VIII.

604 Traducción del francés de A. Larrauri *(N. del T.).*

605. Scelle, «Essai relatif...», cit., pp. 521-563.

606. Durkheim, *The Division of Labour...,* cit., pp. 405-406. Véase también F. Callegaro y N. Marcucci, «Europe as a Political Society: Emile Durkheim, the Federalist Principle and the Ideal of a Cosmopolitan Justice», *Constellations* 25 (2018), pp. 542-555. doi: 10.1111/ 1467-8675.12352.

607. Scelle, «Essai relatif...», cit., p. 523.

608. Émile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals,* trad. al inglés Cornelia Brookfield, Londres y Nueva York, Routledge, 1957, p. 74.

609. Scelle, «Essai relatif...», cit., p. 523.

610. Keynes, *Economic Consequences...,* cit., p. 34.

611. Scelle, «Essai relatif...», cit., pp. 521-522.

612. Ibíd., pp. 522-523.

613. Ibíd., pp. 256-257.

614. Véase el cap. 2, apartado VIII, pp. 106-107.

615. Scelle, «Essai relatif...», cit., pp. 256-257. El «tipo ideológico» de Scelle claramente está inspirado en el «tipo ideal» de Max Weber.

5
UN NUEVO ORDEN PARA EUROPA

I

«Para todos los hombres de mi generación», afirmaba el poeta francés Georges Duhamel ante el Instituto Internacional para la Cooperación Intelectual de la Sociedad de las Naciones en octubre de 1933, «el espíritu europeo se confundía fácilmente con la idea de civilización, y dado que nunca imaginamos que tal idea pudiera llegar a estar en peligro, no nos preocupábamos en absoluto por ella, ni tampoco teníamos una verdadera opinión sobre ella». Fue la experiencia de la Gran Guerra, en la que Duhamel prestó servicio como médico en el Frente Occidental, lo que le hizo, a él y a todos los que eran como él, «plenamente conscientes de Europa y de lo que significaba en el mundo». Después de la guerra, él y sus amigos, animados por la sensación de amistad y esperanza que les infundía la victoria del bando aliado, hicieron todo lo posible por crear «líneas de amistad» entre los europeos y por fortalecer y «clarificar lo que entendíamos que era el espíritu europeo». Decía:

> Hemos estado quince años celebrando Europa, y desde hace mucho teníamos la sensación de que esta Europa, nuestra Europa, existía realmente […] y que había muchos motivos para que la salud de Europa fuera un asunto de interés para el mundo entero, porque coincidía con la causa de la paz. Durante todos esos años nos animó una gran esperanza.
>
> Sin embargo, eso era ayer.

«Hoy», proseguía, «un silencio enorme y aterrador ha caído sobre el genio de Europa. Todos hemos tenido la desconcertante impresión de que el espíritu europeo ha enmudecido, que ha cundido un infinito desánimo entre quienes trabajamos por el futuro de Europa». Duhamel deploraba que si

alguien examinara a los habitantes de cualquier gran ciudad europea como París o Berlín, se vería obligado a admitir que tan solo un pequeño número siente con verdadera convicción lo mismo que antes sentía tan intensamente, que «una nueva guerra entre europeos sería una guerra civil, y que el genio de Europa no puede sobrevivir y prosperar a menos que se consolide la armonía entre todos los miembros de la sociedad de Europa»[616].

Como muchos de sus contemporáneos, Duhamel había acabado considerando el año 1919 no como el fin de una vieja guerra y el comienzo de una nueva era de cooperación pacífica y de prosperidad, sino simplemente como una tregua en la gran guerra civil de Europa, una guerra que iba a durar hasta 1945. El periodo que va de 1914 a 1945, decía el gran filósofo político liberal francés Raymond Aron en 1960, había sido una nueva Guerra del Peloponeso, la contienda que entre 431 y 404 a. C. había acabado definitivamente con la endeble estabilidad de las ligas de las ciudades-estado de la antigua Grecia, a las que tantos habían apelado con una nostalgia fuera de lugar. Aron decía que, al igual que las dos guerras mundiales, la Guerra del Peloponeso «implicó a todas las ciudades que componían el sistema helénico (igual que los Estados del Viejo Continente componían el sistema internacional de Europa). Un sistema de equilibrio se desliza por sí solo hacia una guerra inexpiable cuando se escinde en dos coaliciones, cuando una de las unidades políticas parece estar a punto de consolidar su hegemonía sobre el conjunto de la zona histórica»[617]. Como escribía E. H. Carr en 1939, echando la vista atrás sobre lo que a su juicio era el «fin del viejo orden mundial», el periodo de entreguerras había sido un descenso precipitado desde «las esperanzas visionarias de la primera década de la posguerra hasta la cruda desesperación de la segunda, desde una utopía que tenía muy poco en cuenta la realidad hasta una realidad de la que parecen haber quedado rigurosamente excluidos todos los elementos de la utopía»[618].

No obstante, en los años transcurridos entre 1919 y 1939, había entrado en escena algo totalmente nuevo. La guerra de 1939-1945 no solo fue una lucha por el control del continente; también fue la culminación de un conflicto entre tres ideologías políticas divergentes: la democracia, el

comunismo y la suma de fuerzas del fascismo y el nacionalsocialismo[619]. Todas ellas habían sido alimentadas por la Gran Guerra, y tanto el fascismo como el nacionalsocialismo estaban condicionados, y en cierta medida habían sido posibilitados, por los términos del Tratado de Versalles. Porque mientras que un francés como Duhamel podía salir de la guerra con una nueva conciencia de lo que podría significar ser no solo francés sino también europeo, y con renovadas esperanzas en el futuro de un verdadero «espíritu europeo», a los alemanes y a los italianos solo les había quedado la sensación, real o imaginaria, de que habían perdido la paz, en Alemania porque había sido derrotada en la guerra, en Italia porque, pese a ser una de las vencedoras, los demás Aliados le habían negado lo que le habían prometido, en particular la costa del norte de Dalmacia. Por consiguiente, tanto Alemania como Italia sentían que ahora habitaban una Europa que en realidad estaba repartida entre dos vencedores, Francia y Gran Bretaña, con la ayuda de Estados Unidos, cada vez más entrometido y ansioso por imponer irrevocablemente su propio sello en el continente.

El Tratado de Versalles le había impuesto a Alemania lo que el Gobierno de la nueva República de Weimar calificó en 1919 de «injusticia inaudita»; y rebajó a Alemania a una posición de humillación que durante la breve existencia de la República siempre fue, en la imaginación política, fuera cual fuera la realidad de la situación política y económica del mundo de la posguerra, el único lazo seguro que unía a una nación dividida[620]. Lo que Carl Schmitt denominaba «la Santa alianza demócrata liberal de las Potencias Occidentales» se había reunido en París a fin de «acabar con las nuevas ideas políticas y a la vez con las nuevas naciones que estaban creciendo»[621]. A todos los efectos, las potencias occidentales habían declarado una guerra ilimitada e interminablecontra Alemania[622]. Visto así, el Tratado fue fácilmente aprovechado como instrumento para convencer a las masas y, en última instancia, contribuyó a hacer posible el nombramiento de Adolf Hitler como canciller en enero de 1933. Como dijo Friedrich Ebert, primer canciller de la República de Weimar, el Tratado había sido «el mayor enemigo de la democracia alemana y el impulso más fuerte para el comunismo y el nacionalismo»[623].

Acabar con Versalles se convirtió en el grito de llamada de los nazis. Pero en muchos aspectos era un blanco fácilmente identificable para el descontento. El verdadero objetivo del nacionalsocialismo no era simplemente reparar las injusticias que cometieron los Aliados contra Alemania. Era construir un nuevo III Reich que sustituyera al antiguo, y de esa forma crear un «Nuevo Orden de Europa» *(Neuordnung Europas)* en el que Alemania controlaría el futuro del continente[624]. Inicialmente, el único contenido intelectual e ideológico que poseía aquel «Nuevo Orden» (además de unas «distinciones raciales» rudimentariamente concebidas entre los pueblos germánicos y anglosajones del norte de Europa, los sobrevalorados «latinos», y los eslavos del sur y del este) se basaba en gran medida en un concepto un tanto confuso y sumamente selectivo de la idea de la *Raumtheorie* («teoría del espacio») que había sido ampliamente debatida por los académicos alemanes de numerosas disciplinas en la década de 1920. El exponente más destacado de la idea era el geógrafo político Karl Haushofer, de quien los nazis tomaron la idea del *Lebensraum,* el «espacio vital»: la afirmación de que una población —lo que inicialmente se entendía como un grupo político-étnico y posteriormente como un grupo racial— tenía derecho a ocupar el territorio necesario para satisfacer sus necesidades. Esa fue la fuerza ideológica que estuvo detrás de la anexión *(Anschluss)* de Austria por parte del III Reich, y de la ocupación primero de la región de los Sudetes (Checoslovaquia) y posteriormente de Bohemia y Moravia[625]. Eso iba íntimamente ligado al concepto de «Europa Central» *(Mitteleuropa)*[626]. La idea, apuntada por primera vez en la década de 1820 por el economista liberal alemán Friedrich List, que emigró siendo muy joven a Estados Unidos, y que fue un crítico acérrimo de Adam Smith y de su teoría del libre comercio, y un feroz defensor del proteccionismo, abogaba por la creación de una sola unión económica formada por los Estados de Europa central y oriental, que así podría ser lo suficientemente poderosa como para resistir al poderío económico de Gran Bretaña. Aunque la *Mitteleuropa* de List nunca fue concebida para convertirse en una unión política, él insistía en que «Alemania», que, a su juicio, incluía, o algún día debería incluir, a Bélgica, Países Bajos, Dinamarca y Suiza, debía tener preferencia sobre todas las demás naciones en dicha unión. En 1915, el

político liberal —aunque nacionalista militante— Friedrich Naumann, amigo de Max Weber, y uno de los fundadores y más tarde primer presidente del Partido Democrático Alemán (DDP), reformuló el plan de List como un objetivo político. Su tratado titulado *Mitteleuropa* (1915), inmensamente influyente, contemplaba el destino de la humanidad en última instancia como una coalición de todos los pueblos del mundo en «una inmensa organización», en unos «Estados Unidos del Mundo». Sin embargo, antes de que llegara ese momento, «probablemente habrá un periodo muy largo durante el que distintos grupos humanos, que llegarán más allá de la dimensión de la nación, lucharán por dirigir el destino de la humanidad y así asegurarse el producto de su trabajo». Si se pretendía que Alemania prosperara y sobreviviera durante ese periodo, en un mundo cada vez más dominado por unas unidades políticas mayores que el Estado-nación tradicional —refiriéndose a Rusia, Gran Bretaña y Estados Unidos—, el Reich tendría que controlar los recursos económicos y demográficos de Europa central y oriental. Puede que, en comparación con las otras tres grandes potencias, *Mitteleuropa* fuera pequeña, pero sería «¡vigorosa aunque delgada!»[627]. La propuesta de Naumann es parca en detalles políticos; pero estaba claro que lo que él tenía en mente era algún tipo de confederación, no un imperio, ni tampoco una verdadera federación. La confederación concedería una amplia soberanía a sus Estados miembros, y aunque obviamente Alemania sería el Estado dominante, y pese a que el idioma común sería el alemán, Naumann se oponía a cualquier insinuación de «germanización» y al racismo, en particular el antisemitismo, que habitualmente llevaba aparejado[628].

Mitteleuropa tiene, como mínimo, algunas afinidades con el intento del historiador Karl Lamprecht, contemporáneo de Naumann, y miembro de la «Liga Pangermánica» *(Alldeutscher Verband),* una organización nacionalista y marcadamente racista, de recuperar lo que en la historiografía nacionalsocialista vino en llamarse el «I Reich Alemán», y que designaba el «Sacro Imperio Romano de la Nación Alemana» (como empezó a denominarse a partir de 1512, en una tremenda mezcla de contradicciones). En teoría, el Sacro Imperio Romano fue el Estado sucesor del Imperio Romano en Occidente. Podría decirse, por lo menos superficialmente, que

guardaba cierta semejanza con la *Mitteleuropa* de Naumann (aunque hay que señalar que el propio Naumann no lo veía así). Toda la región se había subdividido en numerosas comunidades diferentes —ciudades libres, principados, obispados principescos— que, junto con los «Caballeros Imperiales Libres», ejercían algún tipo de autoridad política, económica y legislativa autónoma. Presidiendo todas aquellas facciones políticas estaba el Sacro Emperador Romano, que no era, salvo nominalmente, señor absoluto de su reino, sino solo lo que en unos bonitos términos de compromiso se denominaba el «primero entre iguales» *(primus inter pares)*. Durante siglos los emperadores se conformaron con actuar bajo ese título como jueces entre sus súbditos pertinazmente pendencieros, convocando asambleas —o «dietas»— periódicas para arbitrar entre las facciones en guerra en una región que, a lo largo de casi toda su historia, estuvo en un estado de conflicto casi permanente. En consonancia con las antiguas tradiciones germánicas de la realeza, técnicamente el emperador era elegido entre todas las cabezas coronadas de Europa por un grupo de seis «electores»: los gobernantes de Brandemburgo, Colonia, Maguncia, el Palatinado, Sajonia y Tréveris. Sin embargo, a partir de 1438, a todos los efectos el imperio pasó a estar en manos de la Casa de Habsburgo, y así permaneció más o menos hasta que sufrió un final ignominioso a manos de Napoleón en 1806. Durante gran parte de su historia no fue, según la famosa expresión de Voltaire, «ni Sacro, ni Romano, ni Imperio». (Como tampoco, cabe añadir, fue alguna vez sustancialmente «Germánico».) Sin embargo, el título imperial, que provenía de los tiempos de los césares y de Carlomagno, conllevaba un inmenso prestigio, aunque muy poco más, y siguió siendo objeto de riñas y guerras hasta el Tratado de Westfalia de 1648. Posteriormente muchos han acabado considerándolo una especie de modelo de tolerancia y de cooperación internacional: un imperio cosmopolita formado por Estados independientes que accedían a ser gobernados, en lo relativo a sus relaciones exteriores, por un soberano común.

Para Naumann, el I Reich no había sido, durante gran parte de su historia, nada más que «un país lleno de ciudades y catedrales señoriales, granos de oro y magníficos viñedos, pero sin una fuerza militar propia y sin

espíritu político»[629]. Sin embargo, para Lamprecht, y en general para los nacionalsocialistas, el I Reich no representaba un modelo de organización política, sino una fuente de inspiración, un periodo en el que algo denominado la «Nación Alemana» y algún tipo de «alemanidad» habían dominado la mayor parte de Europa central y oriental. Aunque Hitler decía aborrecer el Sacro Imperio Romano, con su espantosa mezcolanza «babilónica» de pueblos, lenguas, culturas y razas diferentes —justamente lo que a menudo le resultaba tan atractivo a otros—, seguía siendo el I Reich, y en su núcleo ya residía la Nación Alemana original. Por consiguiente, Hitler bautizó su proyecto imperial para Europa central y oriental como el «Gran Reich Germánico de la Nación Alemana». En abril de 1938, un mes después de la ocupación de Austria, el Führer puso en escena una *translatio imperii* simbólica por el procedimiento de llevarse las tradicionales insignias imperiales desde Viena hasta la sede central del Partido Nacionalsocialista en Núremberg, y un año después, cuando las tropas alemanas ocuparon Bohemia, Hitler declaró que «el Sacro Imperio Romano ha resucitado». No obstante, el III Reich evidentemente iba a ser superior al viejo y heterogéneo Imperio «Romano» católico, ya que iba a ser un imperio racialmente puro y nacionalmente uno, y, por supuesto, iba a durar mil años. Se definía por la «sangre racial» *(Volksblut)*. Como Hitler había dicho en la primera página de *Mein Kampf (Mi lucha),* «una sangre exige un Reich». Y añadía que Europa era un «concepto determinado por la sangre»[630]. «Gracias a nuestra brillantez organizativa y nuestra selectividad racial», afirmaba Joseph Goebbels, ministro de Propaganda de Hitler, «el dominio del mundo caerá automáticamente en nuestras manos»[631].

Gran parte de esas afirmaciones eran consoladoras y declamatorias. A los nazis les servían para apuntalar su reivindicación de legitimidad a través de la continuidad, y a eso le añadían la proyección a un futuro remoto de lo que ellos imaginaban que sería un tipo de sociedad totalmente nuevo. Sin embargo, no iban acompañadas de gran cosa en materia de sustancia política o jurídica. La persona que transformó la *Raumtheorie* con la intención de que fuera una forma totalmente nueva de concebir tanto las relaciones internacionales como el derecho internacional fue Carl Schmitt. Schmitt, antiguamente conocido como «jurista de la Corona del III Reich»,

probablemente fue, junto con su extremo opuesto y acérrimo oponente Hans Kelsen, el mayor jurista de la Alemania de entreguerras. Como tantos otros, pero acaso con mayor claridad, Schmitt se había dado cuenta de que el mundo surgido de la Primera Guerra Mundial debía entenderse no en términos de Estados-nación soberanos individuales, cuyo momento durante el siglo XIX ya prácticamente había quedado atrás, sino de la agrupación de lo que él denominaba *Grossräume* («grandes espacios»). Schmitt no inventó el término. De hecho, ya a mediados de la década de 1930 la palabra había pasado a ser, según su propia expresión, una «querida palabra de moda». No obstante, el concepto que tenía Schmitt del «gran espacio» era mucho más grandioso, mucho más coherente que el de cualquiera de sus predecesores. También era, a diferencia de la mayoría de las fantasías más extremas del III Reich, un intento de afrontar lo que para él, con razón, era un problema que podía acabar desbaratando el rumbo del conjunto de la historia europea y, a su juicio, también de la historia mundial. Ya desde principios de la década de 1930, Schmitt se mostró cada vez más convencido de que el sistema de Estados de aquellos tiempos, tal y como existía en Europa, estaba en quiebra y en vías de una rápida desintegración, y de que la aparición a finales del siglo XIX de lo que él denominaba el «orden técnico-industrial-económico» exigía la creación de un sistema de derecho y política internacionales totalmente nuevo[632].

A juicio de Schmitt, la Gran Guerra había liquidado a todos los efectos los viejos y consolidados «conceptos y medidas espaciales de la Tierra» en un conflicto que ahora se había vuelto «planetario». El antiguo *ius publicum europaeum,* es decir, lo que él entendía despectivamente, pero no del todo incorrectamente, por «derecho internacional europeo-cristiano», se había desmoronado, tras diluirse primero a raíz de la Doctrina Monroe en 1823 y después con la admisión oficial del Imperio Otomano a la «familia de las naciones» en 1856. El Tratado de Versalles —que él denominaba desdeñosamente «los *Diktate* de París de 1919» (nadie vilipendiaba y denostaba el Tratado y la Sociedad de las Naciones más a menudo y más sistemáticamente que Schmitt)— por fin acabó del todo con él[633]. A partir de ahí, los vencedores utilizaron el derecho internacional como mero instrumento para imponer una paz injusta y deshonesta a los vencidos. Al

echar la vista atrás desde la perspectiva privilegiada de la década de 1950, a Schmitt le parecía que lo que había creado la Sociedad de las Naciones no era el nuevo mundo que imaginaba Woodrow Wilson, sino, por el contrario, lo que Schmitt denominaba un «caos espacial». Las consecuencias para Europa habían sido catastróficas. Dado que supuestamente la Sociedad de las Naciones debía ser una «organización universal» y no europea, su creación había entrañado que «un mundo completamente desorganizado intentara crear un nuevo orden para Europa», y no al contrario, como habría debido ocurrir. Para colmo, una institución que supuestamente debía «desempeñar la función de árbitro de los problemas fundamentales de Europa» dictados por los principales Estados europeos, por el contrario, había caído bajo la influencia de Estados Unidos como la «principal potencia del hemisferio occidental». Sin embargo, el propio Estados Unidos no solo no era miembro de la Sociedad de las Naciones, sino que además ejercía —o eso le parecía a Schmitt— una influencia oculta e indirecta a través de numerosos Estados latinoamericanos que sí lo eran[634]. Simplemente ese hecho había «bastado para convertir en un discurso vacuo todos los planes para una Unión Europea»[635].

El 1 de abril de 1939, dos semanas después de que Alemania concluyera el desmembramiento de Checoslovaquia, y cuatro meses antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, Schmitt pronunció una famosa —a decir verdad, infame— conferencia en la Universidad Christian Albrecht de Kiel sobre el «Principio del *Grossraum* en el derecho internacional». Su concepto del *Grossraum* difería sustancialmente tanto de la mayor parte de los textos precedentes sobre la *Raumtheorie* como del simple *Lebensraum,* que, a juicio de Schmitt, constituía simplemente un «derecho demográfico» y no era un derecho que por sí mismo pudiera traducirse en principios jurídicos internacionales con «limitaciones y estándares reconocidos»[636]. Y además, lo que no es de extrañar, no guardaba ninguna semejanza con los «así llamados pactos regionales» creados por la Sociedad de las Naciones, que él consideraba poco más que una manifestación ya obsoleta de las necesidades de seguridad de Francia, y por consiguiente inservibles como «base para una nueva concepción concreta de un orden espacial».

En cambio, el *Grossraum* era un espacio territorial formado no por «Estados» sino por «naciones», pues un Estado era una «organización», mientras que una nación era un «organismo»[637]. A diferencia del término «pueblo», que únicamente designaba «algo que va junto étnica o culturalmente», la «nación», tal y como Schmitt la definía en su *Teoría Constitucional* (1928), era un pueblo en su calidad de «unidad capaz de acción política», o «un pueblo que ha adquirido conciencia política y es capaz de actuar»[638]. Cada una de las naciones que componen un *Grossraum* es (o está poseída por) una «idea política» dada e indeterminable, una idea que, como Schmitt subraya una y otra vez, es inseparable del espacio que ocupa, de modo que «no hay ideas políticas sin espacio ni tampoco, recíprocamente, espacios sin ideas, ni principios del espacio sin ideas». Sin embargo, la idea política que determina cada espacio no posee necesariamente un contenido ideológico determinado. Puede ser perfectamente un contenido «democrático liberal» (como en Estados Unidos) o bien lo que en otro de sus escritos Schmitt denomina «nuestra idea nacionalsocialista»[639]. Pero al margen de la forma que asuma, la idea política siempre tiene que crearse de conformidad con el principio hegeliano de «otredad» con «un determinado enemigo en mente». No obstante, está claro que si un *Grossraum* tiene que ser la encarnación de una idea política y no un mero accidente de la geografía (como, digamos, Alemania o Italia antes de la unificación), ha de estar dominado por una nación hegemónica «líder y portadora». Para denominar esa nación, Schmitt utiliza el término *Reich*, que para él, curiosamente, es el único que no está contaminado con resonancias «universalistas-imperialistas», y el único que sería capaz de aportar al *Grossraum* su «idea política». Además, *Reich* supuestamente no conlleva la misma carga conceptual que el concepto «antaño absoluto» del Estado, y tampoco intenta cuestionar el estatus exclusivo de todas y cada una de las naciones que lo forman. En ese sentido, dice Schmitt, *Reich* difiere de términos como «esfera de gran potencia», «mancomunidad» y, el peor de todos, «zona», esa «designación espacial totalmente carente de significado»[640]. Únicamente *Reich* se utiliza siempre para designar un «orden concreto» que ha surgido en contraposición y en conflicto con otros *Reiche*.

Schmitt evita cuidadosamente decir cómo adquiere una nación el estatus de *Reich*, pero parecería claro que es algo que no se puede lograr mediante el uso de la fuerza, como en todos los métodos «universalistas-imperialistas» utilizados por Theodore Roosevelt y por Woodrow Wilson, que Schmitt denunciaba tachándolos de «corrupción del auténtico principio del *Grossraum*». Además, existe no poca confusión acerca del grado en que el Reich actúa como una especie de supervisor benigno de las naciones del *Grossraum,* o sobre si en realidad se identifica con ellas, y ellas con él, o si lo harán con el paso del tiempo. Schmitt insiste en que el Reich no es «simplemente un Estado ampliado», pero lo cierto es que ningún Estado puede existir, ni ha existido nunca, sin un *Grossraum*[641]. Y si bien el *Grossraum* se define como «un *espacio de logros* interrelacionado», también se dice que pertenece «al *Reich* históricamente consumado e históricamente apropiado, que trae consigo y porta en sí mismo su propio espacio, sus medidas internas y sus fronteras»[642]. Sin embargo, el principal papel de esa potencia hegemónica, como Schmitt subraya una y otra vez, no es dominar al resto de naciones de la región, sino impedir toda intervención extranjera, algo que, según él, cuando se entiende debidamente y cuando supuestamente se implementa bien, «desplegaría su efecto de desarrollo en un nuevo derecho internacional»[643]. Ese «núcleo» de la doctrina, como lo denominaba Schmitt, podía resumirse como «la conexión entre una nación que ha despertado políticamente, una idea política, y un *Grossraum* regido por esa idea, un *Grossraum* que excluye la intervención extranjera»[644].

Para Schmitt, en 1939 Europa oriental y central —o acaso Europa a secas— estaba convirtiéndose en el tipo de *Grossraum* que él imaginaba que eran las Américas, un espacio que muy pronto iba a estar dominado por la «idea política» del Reich alemán. El nuevo orden jurídico, que lamentablemente la Sociedad de las Naciones no había conseguido aportar, el verdadero *Völkerrecht* y «el nuevo principio ordenador del nuevo derecho internacional» debían ser «nuestro concepto de *Reich*». Había nacido una «nueva Europa que ahora iba a sustituir a la vieja y decadente Europa, a la que acusó, en una conferencia que Schmitt pronunció en el Instituto de Estudios Políticos de Madrid en 1943, de estar «tan corrompida

que ningún hombre, por muy honesto por naturaleza y carácter que sea, puede evitar verse transformado en un criminal y en un delincuente»[645].

El ejemplo por excelencia que ponía Schmitt de lo que él entendía por *Grossraum*, y que efectivamente había creado «un precedente de un principio jurídico internacional sobre los grandes espacios», por el procedimiento de acordonar las Américas, tanto la del Norte como la del Sur, como una misma área geopolítica, era la Doctrina Monroe de 1823, el primero de varios intentos de Estados Unidos de impedir ulteriores intromisiones de las potencias europeas en el continente americano. La doctrina afirmaba que si bien Estados Unidos estaba dispuesto a reconocer las colonias europeas que quedaban en las Américas, consideraría cualquier intento por parte de las monarquías europeas «de extender su sistema a cualquier porción de este hemisferio como un peligro para nuestra paz y nuestra seguridad», y vería cualquier intento de reclamar los nuevos Estados emergentes de Hispanoamérica, «cuya independencia hemos reconocido, tras considerarlo detenidamente y en virtud de unos principios justos», como nada más que «la manifestación de una actitud hostil hacia Estados Unidos». Lo que significaban realmente aquellas palabras, a juicio de Schmitt, era que si bien todos y cada uno de los Estados individuales del continente americano iban a seguir siendo libres, independientes y republicanos, a pesar de ello todos iban a situarse bajo la protección de hecho de Estados Unidos, que de esa forma había asumido la tarea de defender y controlar un espacio geográfico definido en términos del «principio político» de la democracia liberal frente a un «otro», frente a «determinado enemigo», definido por el «principio de legitimidad monárquico dinástico»[646].

Schmitt negaba explícitamente estar defendiendo la creación de una «Doctrina Monroe alemana» en Europa. Pero resulta difícil creerle de todo, y así fue justamente como se entendieron sus afirmaciones, entre otros por el mismísimo Hitler. A Hitler le fascinó tanto la idea que se la apropió (era un plagiario consumado) y la utilizó con ocasión de un discurso ante el Reichstag el 28 de abril de 1939, en respuesta a una carta del presidente estadounidense Franklin D. Roosevelt donde le pedía que cesaran los actos de agresión de Alemania contra sus países vecinos. (A Schmitt le

advirtieron sin miramientos de que debía guardar silencio sobre la verdadera autoría de aquella idea. Le dijeron que el Führer estaba orgulloso de la originalidad de sus ideas —y que no era demasiado exigente respecto a su procedencia real.) Parece claro que, en aquel momento, el principal atractivo del concepto, en lo que respecta a Hitler, era que aportaba una justificación a sus políticas expansionistas que podría resultar lo bastante convincente como para impedir que Estados Unidos impusiera sanciones a Alemania. Sin embargo, las implicaciones de mayor alcance de las observaciones de Schmitt eran lo bastante llamativas como para que el año siguiente fueran comentadas por el *Times* de Londres y por el *Daily Mail*. El *Mail* describía afectuosamente a Schmitt como un hombre «de mediana edad y apuesto», y como «el hombre clave de *Herr* Hitler», y también informaba de que muy pronto el Führer iba a esgrimir ante el mundo la «Doctrina Monroe alemana» como justificación de la implacable expansión de Alemania[647]. No obstante, los propios estadounidenses tenían una opinión comprensiblemente hostil de aquella apropiación de la doctrina para justificar lo que eran, en realidad, actos de agresión injustificados. En marzo de 1940, el subsecretario de Estado Sumner Wells le dijo a Joachim von Ribbentrop, ministro de Asuntos Exteriores del Reich, que su líder y él estaban «obrando sobre la base de una mala interpretación de la naturaleza de aquella doctrina», que para Estados Unidos ya era un vestigio del pasado. «En ese momento», recordaba posteriormente Wells, «me alegraba poder decir que existía una nueva relación en el hemisferio occidental»[648]. El desmentido fue reiterado unos meses después por el secretario de Estado Cordell Hull, quien afirmó rotundamente que la Doctrina Monroe «no contiene en sí misma ni el más mínimo vestigio ni implicación […] de hegemonía por parte de Estados Unidos»[649].

El propio Schmitt reconocía plenamente que la doctrina tenía un historial accidentado, en cuyo transcurso había sido interpretada de numerosas formas diferentes, y que había sido sometida a «corrupciones imperialistas». Sin embargo, a juicio de Schmitt, ninguno de esos hechos reducía en lo más mínimo su validez como único «punto de partida» para la introducción del «principio del *Grossraum* en el derecho internacional»[650]. Y él tampoco sugería que simplemente hubiera que traducir la doctrina a

«otros países y épocas». Su objetivo consistía en extraer de ella lo que él denominaba su «meollo» a fin de que pudiera usarse como modelo para su propia concepción de cómo había que ordenar en el derecho internacional el mundo de la posguerra. Schmitt también reconocía que la doctrina poseía tal «indeterminación de contenido normativo» como para hacer que se tambalearan los positivistas jurídicos. Como había afirmado en 1923 el secretario de Estado estadounidense Charles Evans Hughes, la doctrina significa única y precisamente lo que Estados Unidos «define, interpreta y sanciona» que debe significar. Schmitt comentó con aprobación que aquello era un ejemplo del «más puro decisionismo».

Para Schmitt, era la primera vez que se concebía la esfera internacional no como Tayllerand y Gentz habían concebido el «Sistema del Congreso», a saber, como una serie de relaciones entre los Estados, sino, por el contrario, en términos espaciales, y para Schmitt ese era un «sentido moderno». Así pues, eso hacía que la idea del *Grossraum* fuera fácilmente traducible a otras regiones del mundo, a otros Estados y, crucialmente, a otras situaciones en las que existían «otros agrupamientos de amigos-enemigos»[651]. Uno de ellos iba a ser no ya el conjunto de Europa, sino Europa central y oriental; es decir, el territorio de *Mitteleuropa*. Según Schmitt, ahora Europa central y oriental constituían un genuino *Grossraum* formado por numerosos pueblos, que aunque pudieran ser culturalmente distintos entre sí, no son «racialmente extraños» (salvo, claro está, añadía misteriosamente, los judíos). Por encima de todos esos pueblos se alzaba la presencia controladora y protectora del III Reich nacionalsocialista, «imposible de traducir por su singularidad y su magnificencia»[652].

Sin embargo, lo que Schmitt tenía en mente era muy diferente de las visiones toscamente expansionistas que compartía la mayoría de los miembros del alto mando nazi, que veía el mundo de una manera bastante más simple, en términos de una raza dominante *(Herrenvolk)* que acabaría por ejercer una autoridad soberana absoluta, cuando no sobre el mundo entero, indudablemente sí sobre la totalidad de Europa. Para Schmitt, el *Grossraum* no debía ser un *imperium,* como el Imperio Romano, cuya ambición, a su juicio, fue la creación de un único estado universal, ni un imperio colonial, como el «*Reich* mundial británico»[653]. Debía ser, por el

contrario, un nuevo tipo de sistema de gobierno basado en un «orden jurídico fundamentalmente no universalista construido sobre la base del respeto a cualquier identidad nacional». Schmitt decía que lo que él denominaba el «sistema de Versalles» era una respuesta al desmoronamiento durante la posguerra de la concepción del Estado «como concepto central del derecho internacional» por el procedimiento de «atacar el concepto de soberanía». En su lugar, el sistema de Versalles había erigido «un derecho mundial universalista» cuyo objetivo, aunque constantemente se había presentado como «pacifista y humanitario» —no es que esas fueran unas virtudes particularmente deseables para Schmitt—, únicamente funcionó en el interés político de las potencias aliadas, que, al pretender conceder la «autodeterminación» a todas las naciones minoritarias del planeta, estaban intentando «integrarlas» en un único ideal político, económico y cultural, bajo el control político y económico de dichas potencias. Se trataba de un imperio no por conquista, sino por asimilación. Ese imperio aplastaba la auténtica libertad, que es la única que determina realmente lo que es una nación, y al hacerlo eliminaba la posibilidad de la distinción amigo/enemigo, que era lo único que hacía posible la existencia de naciones viables.

Ahora, empero, la «victoria del movimiento nacionalsocialista», que se basaba, o por lo menos eso decía creer Schmitt, en unas «metas totalmente diferentes del destronamiento pacifista universalista» del Estado, había hecho posible un nuevo ordenamiento del mundo. Atrapado por un lado entre las potencias occidentales «asimiladoras de naciones» y por el Este comunista universalista y aniquilador de naciones, por otro, ahora el único futuro para Europa estaba en el Reich alemán, que era el único capaz de defender un «orden *völkisch* [étnico] no universalista de la vida con respeto a la nación»[654]. Con el triunfo del nacionalsocialismo, en el centro de Europa «ha surgido un poderoso Reich Alemán», capaz de remodelar las regiones orientales y centrales del continente en forma de un verdadero *Grossraum*, y de protegerlo de cualquier interferencia por parte de las potencias «espacialmente extrañas y *unvölkisch*» —es decir, «globalistas» e «internacionalistas». Schmitt concluía afirmando que «la acción del Führer ha conferido realidad política, verdad histórica y un gran futuro en el

derecho internacional al concepto de nuestro Reich»[655]. Sin embargo, pese a sus frecuentes homenajes al nacionalsocialismo —sobre cuyo contenido político y jurídico no tiene nada que decir en absoluto— y pese a sus ocasionales alusiones obsequiosas a Hitler y a sus ministros, la imagen que Schmitt parece tener en mente como inspiración para el nuevo *Grossraum* europeo no es tanto el III Reich como el I Reich[656].

Sin embargo, una Europa alemana claramente solo podría ser un *Grossraum* entre muchos. Había, por lo menos implícitamente —Schmitt nunca fue muy preciso acerca de los límites geográficos de los «grandes espacios» del mundo—, otros cinco: Italia, Japón, Gran Bretaña, es decir la «Mancomunidad Británica de Naciones», la Unión Soviética y, por supuesto, Estados Unidos. El 27 de septiembre de 1940, tres de ellos —Alemania, Italia y Japón— firmaron el Pacto Tripartito, un intento, según los propios países signatarios, de «crear un orden mundial donde puedan convivir las naciones verdaderamente fuertes», y considerablemente aclamado por el periódico *Kölnische Zeitung* como la «Carta Magna del Nuevo Orden». Daba la sensación de que el «Eje Roma-Berlín» (aunque ahora con la adición de Tokio) anunciado por primera vez por Mussolini en 1936, conforme al que a partir de ese momento iba a repartirse el mundo, ya se había hecho realidad. En virtud de los términos del Pacto, Japón reconocía «el liderazgo de Alemania e Italia en el establecimiento de un nuevo orden en Europa», mientras que Alemania e Italia reconocían «el liderazgo de Japón en el establecimiento de un nuevo orden en la Gran Asia Oriental». Aunque a los tres grandes posteriormente se les unió una serie de Estados menores —Hungría, Rumanía, Eslovaquia, Bulgaria, Yugoslavia y Croacia— que sin duda no podían considerarse *Grossräume* por derecho propio, y que en su mayoría eran considerados simplemente distintas partes del Reich alemán por los nazis, el Pacto fue, en palabras del historiador Mark Mazower, «nada menos que la expresión diplomática internacional del concepto de *Grossraum* formulado por Schmitt»[657]. Ahí estaban, pues, las dos supuestas «víctimas» del Tratado de Versalles unidas contra los vencedores, y en particular contra los otros tres *Grossräume*: Estados Unidos, Gran Bretaña y la Unión Soviética.

Debido a los persistentes intentos de Schmitt (aunque en última instancia fallidos) de ganarse el favor de los nazis, y a la temprana asunción, aunque sin llegar a entenderlo más que parcialmente, del concepto de *Grossraum* por su régimen, la idea ha sido generalmente condenada o ignorada incluso en la forma en que se manifiesta en la que probablemente es la obra más excéntrica, pero también más relevante, de Schmitt después de la guerra, el *Nomos de la tierra,* que, en la medida de lo posible, fue cuidadosamente despojada de cualquier asociación con el III Reich. Sin embargo, aunque determinados aspectos del pensamiento político de Schmitt —en particular su concepción del «estado de excepción»— han sido adoptados con entusiasmo, sobre todo por la izquierda en los últimos años, como instrumento con el que demoler las reivindicaciones de la democracia parlamentaria liberal, el *Grossraum* es, a todos los efectos, perfectamente compatible con un orden internacional de democracias liberales —como el propio Schmitt, por supuesto, reconocía plenamente— y plantea, por lo menos en líneas generales, uno de los modelos más convincentes del orden mundial actual. Es sin duda más esclarecedor que el empleo del término «imperio», históricamente engañoso y políticamente discutido, para designar cualquier gran Estado o federación de Estados, desde Estados Unidos hasta la Unión Europea. La opinión básica de Schmitt —a saber, que en el mundo actual la mayoría de los Estados-nación son sencillamente demasiado pequeños como para sobrevivir por sí solos; que, por consiguiente, solo pueden seguir siendo soberanos dentro de ciertos límites; y que todas las naciones del mundo están en su mayoría reunidas en agrupaciones interestatales más grandes, donde uno o acaso dos Estados tienden a predominar— ha pasado a ser la realidad de la mayor parte de las relaciones internacionales en la era de la Guerra Fría y de la post Guerra Fría. La imagen de un «Gran Espacio» fue incluso asumida, tal vez sin darse cuenta, por Vladímir Putin en 2012 para describir y reivindicar su visión de una «Eurasia» —no muy distinta de *Mitteleuropa,* solo que con Rusia en su centro— dedicada a la erradicación del liberalismo, a la vuelta a los «valores cristianos rusos» —a la «civilización», en su jerga personal— y en última instancia a la destrucción de la Unión Europea[658].

II

No obstante, para los propios nazis, la idea de un *Grossraum* dominado por Alemania, por atractiva que fuera, en particular durante los años previos a la caída de Francia en 1940, a su vez era solo una de las muchas propuestas, a menudo fugaces, para una Europa unida bajo la dominación de Alemania. A lo largo de toda la contienda, distintos miembros del alto mando nazi plantearon numerosas propuestas, generalmente contradictorias, sobre el aspecto que podría tener el «Nuevo Orden de Europa» de los nazis. Nunca estuvieron del todo claros los objetivos que pretendían alcanzar aquellas propuestas, que tampoco eran concretas ni coherentes. Algunas contemplaban una amplia alianza de Estados que, una vez terminada (y ganada) la guerra, protegerían Alemania, que para entonces se habría extendido —dependiendo de quién fuera el autor del plan— a la totalidad de Europa septentrional y oriental. Pero nunca estuvo claro qué forma acabarían asumiendo esos nuevos Estados, ni qué cometidos políticos supuestamente debían desempeñar. En última instancia, a pesar de la grandilocuencia, lo que claramente era prioritario en la mente de los miembros más destacados del régimen no era tanto una nueva Europa, ya fuera federal o de otro tipo, como una Europa alemana.

En julio de 1940, animado por la euforia a raíz de la aplastante victoria sobre Francia el mes anterior, Leopold Gutterer, un estrecho colaborador de Joseph Goebbels, anunció durante una reunión secreta en Berlín que a partir de ese momento Alemania «se hace cargo de la ordenación de Europa, sobre todo de su liderazgo político»[659]. Sin embargo, eso iba a suponer mucho más que la presencia rectora y controladora del «principio político» imaginado por Schmitt. Alemania e Italia debían asumir la responsabilidad del «establecimiento de un nuevo orden en Europa», aunque no se daban detalles sobre qué forma podría asumir, ni sobre cómo lograrlo, ni qué forma política iba a asumir en última instancia. Un año después, los nazis fueron los anfitriones de los representantes de las potencias del Eje en la nueva Cancillería de Berlín con motivo de lo que se describió como primer «Congreso Europeo». La radio alemana emitió una nueva «Canción de Europa», y la Dirección de Correos de Berlín emitió un matasellos

conmemorativo donde figuraba un mapa de Europa engalanado con una espada y una esvástica, y la leyenda «Frente Europeo Unido contra el Bolchevismo». Y en noviembre, el *Deutsche Allgemeine Zeitung* proclamaba que «nacidos de la discordia, de la lucha y del dolor, los Estados Unidos de Europa por fin se han hecho realidad»[660].

Por toda la Europa ocupada, en particular entre los intelectuales franceses, y a raíz de los acontecimientos de 1940 —algunos eran liberales conservadores como Bertrand de Jouvenel o Pierre Drieu de La Rochelle, otros eran socialistas o antiguos socialistas, como Charles Albert—, muchos estaban dispuestos a reconocer que una unión de naciones europeas después de la guerra solo podría lograrse bajo el dominio hegemónico de la Alemania nazi. Ya desde antes del estallido de la guerra, Jouvenel, que le había hecho una halagüeña entrevista a Hitler en el diario *Paris Midi* en una fecha tan temprana como 1936, había acabado por creer, aunque un tanto a regañadientes, que Alemania era la única nación de Europa capaz de unificarla. Jouvenel escribía en 1941 que no era una cuestión de desempeño económico ni de preparación militar. Era más bien la sensación de que Alemania poseía una misión nacional profundamente arraigada. Poseía, en palabras de Jouvenel, un «orden espiritual», un «impulso arraigado en las mentes de la élite nacional de varias generaciones». Eso era lo que había hecho posible la victoria del año anterior. Los alemanes, a diferencia de los franceses, siempre habían tenido un único objetivo nacional, «reconstituir la monarquía universal de Roma» —refiriéndose al Sacro Imperio Romano. Les animaba una decidida intensidad de propósito que no podía igualar ningún otro pueblo europeo. Era como si poseyeran «un cerebro inmortal que, aunque se nutría constantemente de nuevas impresiones, nunca dejaba de velar por el destino de la patria alemana». Eran una especie de Orden de los Jesuitas nacionalista, siempre trabajando «por la mayor gloria de la Patria». En comparación con los alemanes, los franceses eran una panda de inconstantes, divididos entre ellos, que siempre andaban como el perro y el gato. Jouvenel escribía con desesperación: «Entre nosotros, cada intelectual se enorgullece de adoptar una postura que le distinga de todos los demás. Tenemos la pretensión de ofrecerle al mundo la gama más amplia posible de

ideas y de argumentos. Chateaubriand acaba con Voltaire; Gobineau destruye a Rousseau»[661].

Cuatro años después, cuando el régimen cuyo «espíritu» tanto había admirado estaba en las últimas fases de su desintegración, Jouvenel se preguntaba con desesperación: «¿Qué Europa queremos?». ¿El liberalismo a imitación del modelo inglés o el totalitarismo de la Rusia soviética? Daba la sensación de que ninguno de los dos podía retrotraer al continente a aquellos «días de dulzura y libertad» que, según Jouvenel, existieron antes de 1914[662]. En lugar del nuevo Imperio Carolingio, cuyo resurgimiento él había imaginado ver con el III Reich, Europa se había entregado una vez más a una fe desbocada en la soberanía nacional, que, a su juicio, había ido constantemente en aumento desde la Edad Media. Ahora se «nacionalizaba» todo, desde la cultura hasta la economía. Incluso «la propia ley moral se ha nacionalizado: el deber y el bien ahora equivalen a la obediencia al Estado […] porque ahora lo que decide qué es lícito o ilícito, justo o injusto es la autoridad soberana»[663]. Para un católico devoto, un Estado universal, algo parecido a lo que antiguamente fue, o imaginó ser, la Iglesia, podía ser la única alternativa aceptable a un mundo donde una Europa democrática liberal, inevitablemente enganchada al carro de Estados Unidos, se contraponía a la Unión Soviética. En cuanto a los europeos en sí, ahora estaban tan decaídos al cabo de varias décadas de conflictos intestinos que habían perdido «toda confianza en sí mismos». Jouvenel no veía más que evidencias del derrumbe de lo que él creía que antiguamente habían sido el espíritu de progreso y el individualismo que hasta entonces habían caracterizado a todos los pueblos del continente. Ahora «sus energías individuales se están extinguiendo en una pesadilla por culpa de una mansa inercia»[664].

Jouvenel, que huyó a Suiza poco antes de la liberación de Francia, no era el único que admiraba la determinación, como mínimo, de la Alemania nazi. Incluso el periodista Hubert Beuve-Méry, que en 1942 se alistó en la Resistencia y que dos años después, a instancia de Charles de Gaulle, fundó *Le Monde,* el que probablemente todavía sigue siendo el periódico más destacado de la izquierda europea, en 1939 había sido capaz de argumentar que el nacionalsocialismo era «una reacción excesiva pero necesaria contra

las depravaciones del intelectualismo, el individualismo, el liberalismo y el capitalismo». Aunque, a diferencia de Jouvenel, Beuve-Méry no se engañaba acerca del salvajismo del régimen nazi y de su propensión a rebajarse a «las mentiras, la corrupción y la crueldad», a pesar de todo tenía esperanzas de que pudiera surgir de él una «nueva síntesis» que acabara dando lugar a una «Europa más unificada y más justa»[665].

Sin embargo, los nazis veían ese tipo de aspiraciones ecuménicas a un acuerdo definitivo y a una cooperación entre Francia y Alemania que condujera a la creación de un nuevo Imperio Carolingio en el corazón de Europa más como un subterfugio que como un ideal político. En febrero de 1943, cuando ya resultaba cada vez más evidente que la gran «liberación» de la Unión Soviética no marchaba conforme a lo planeado, gran parte de la confianza que había cundido tras la rápida derrota de Francia empezó a menguar de forma apreciable. Goebbels advertía de que era «poco deseable presentar el futuro nuevo orden de Europa de modo que los extranjeros tengan la impresión de que los dirigentes de Alemania pretenden mantenerles en un sojuzgamiento permanente»[666]. Un mes después, cuando la noticia de la catastrófica derrota de la Wehrmacht en Stalingrado llegó a Berlín, Ribbentrop sugirió que había llegado el momento de proclamar inmediatamente una «Confederación Europea» *(Europäischer Staatenbund),* «de una forma muy específica». Sin embargo, el principal propósito de esa propuesta no era ya ofrecer al mundo la visión de una gran Europa unificada en la posguerra, viviendo en un orden pacífico y armonioso bajo la benigna égida del nacionalsocialismo, sino más bien satisfacer lo que Ribbentrop percibía como una necesidad inmediata de «disipar el miedo entre nuestros amigos y aliados» a que, una vez acabada la guerra, pudieran encontrarse «bajo el mando de los *Gauleiter* [dirigentes regionales del Partido Nazi] alemanes», y para tranquilizar a Italia en particular en el sentido de que Alemania no tenía ningún deseo de «arrinconarla». Y lo que era aún más importante, era crucial dar a los soviéticos la impresión de que «toda Europa estaba en contra de ellos». Ribbentrop también esperaba que su plan desarmara el «espíritu combativo» de los Aliados «si descubrían que no estaban liberando los

Estados europeos sino atacando a una Europa que se plantaba firmemente contra ellos»[667].

No obstante, a lo largo de todo ese proceso, al margen de la forma que finalmente se pretendiera que asumiera ese «Nuevo Orden de Europa», siempre sería un *Orden* controlado por el Reich alemán, y supeditado a sus intereses. Como el propio Hitler le decía a los *Gauleiter*: «El objetivo de nuestra lucha es crear una Europa unificada, pero a Europa solo se le puede dar una estructura coherente a través de Alemania»[668]. Conscientemente o no, esa afirmación suena como una alusión a la visión que tenía Napoleón del «verdadero Imperio Francés» de Europa, solo que ahora con Alemania como protagonista en lugar de Francia. Y da la sensación de que Napoleón siempre fue algo parecido a un ídolo para Hitler. Su visita a la tumba de Napoleón el 23 de junio de 1940 fue, según dijo, «el mayor y mejor momento de mi vida», y había adoptado sofisticadas precauciones para proteger el Hôtel des Invalides de los bombardeos aliados (y el pavimento del edificio de las botas altas de las tropas nazis). Pero aunque en 1941 la propaganda nazi describía la invasión de la Unión Soviética como una «liberación» y una «cruzada por Europa» contra la amenaza «asiática-judía-bolchevique» en nombre de una «identidad europea común», Hitler, a diferencia de Napoleón, no tenía el mínimo deseo de ofrecer «libertad» a los pueblos que conquistaba, únicamente sometimiento a lo que el comentarista de radio Hans Fritzsche denominaba en 1941 la «idea imperial europea».

A pesar de todos esos intentos de última hora, que no llegaron a ver la luz, de idear algo más parecido al *Grossraum* de Schmitt, o incluso a una confederación, con Alemania como potencia hegemónica, estaba claro que hasta el final, para el propio Hitler y para la mayor parte del alto mando nazi, comoquiera que se concibiera en última instancia el «Nuevo Orden de Europa» sobre el que iba a mandar ese Reich, no era ni una federación ni una organización jerárquica de pueblos semiindependientes —como Mussolini pretendía que fuera su «comunidad imperial». Por el contrario, tenía que ser un Reich —un reino, un imperio—, un solo Estado unitario. Para Hitler, el modelo no eran las ligas anfictiónicas, ni siquiera la Europa napoleónica, y menos aún la Doctrina Monroe (a pesar de su intento fallido

de venderle esa analogía a las Américas), sino más bien el Imperio Británico en India, por el que sentía una desmedida admiración, aunque solo una comprensión aproximada[669]. A pesar de las iniciativas por parte del círculo íntimo del Partido Nazi, por ejemplo de Goebbels, para promover una «misión europea» nazi, Hitler no tenía ningún interés en una Europa unida salvo como conglomerado de Estados desiguales, todos bajo el dominio de Alemania, y todos trabajando en beneficio de los intereses de Alemania. Era inevitable que tanto el tono como las aspiraciones de todos aquellos proyectos no obedecieran tanto al interés ideológico de ofrecer a los pueblos de Europa un futuro más radiante bajo la égida del nacionalsocialismo como a los éxitos y los fracasos de la maquinaria de guerra nazi. «Luchamos principalmente no a favor de un Nuevo Orden en Europa», afirmaba el Ministerio de Propaganda sin rodeos y de forma reveladora, «sino en la defensa y la seguridad de nuestros intereses vitales»[670].

En 1945, Alexandre Kojève, el brillante, quijotesco e inmensamente influyente filósofo francés nacido en Rusia, y antiguo alumno de Karl Jaspers, escribió un *Esquisse d'une phénoménologie du droit* («Esbozo de una fenomenología del derecho») para el Gobierno francés sobre la política que a su juicio debía adoptar en los años de la posguerra si quería evitar que Francia «quedara reducida al rango de una potencia secundaria dentro de Europa continental». Kojève, que entre 1945 y su fallecimiento en 1968 trabajó en el Ministerio de Asuntos Económicos de Francia, porque, según Raymond Aron, que le conocía bien, «quería saber cómo ocurrió [la historia]», era a la vez un hegeliano, un marxista sumamente heterodoxo y un heideggeriano. Las conferencias que pronunció sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, en los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial (aunque nunca ocupó ningún tipo de cargo en la universidad), ejercieron una influencia duradera, aunque ecléctica, sobre un amplio espectro de intelectuales franceses, tanto de izquierdas como de derechas.

Kojève estaba convencido de que la humanidad avanzaba incesantemente, a través de unas etapas claramente marcadas, hacia lo que sería la aparición final de un orden jurídico universal. Creía que todo Estado

tendía a propagarse. O bien lo hacía como «entidad política», en cuyo caso actuaba a través de las conquistas y probablemente con el tiempo se convertía en un imperio, o bien actuaba como una «entidad jurídica», en cuyo caso «se limita a imponer en el extranjero su *droit* nacional. En otras palabras, tiende a crear una Federación de Estados o un Estado federal por el procedimiento de convertirse él mismo en uno de los Estados federados». Sin embargo, en ese momento, según la explicación de Kojève, la federación no se detiene necesariamente en lo que se percibe como sus fronteras políticas más convenientes (como había hecho, por ejemplo, Estados Unidos). Sino que, dado que «siempre tendrá enemigos comunes y solo será capaz de reconciliarse con ellos en común», irá creciendo hasta convertirse finalmente en una simple Unión jurídica de ámbito mundial[671].

Sin embargo, Alemania, debido a que en el transcurso de la Edad Media había ido en busca de «un proyecto imperial [el Sacro Imperio Romano], a la vez anacrónico y prematuro, y por consiguiente utópico», se había saltado las etapas de modernización por las que sí habían pasado, cada una a su manera, las demás naciones de Europa, y solo volvió a aparecer en 1939 en una posición muy parecida a la que tenía Francia, más o menos, en 1789. Por esa razón Hitler había «creado su III Reich como un Estado estrictamente en consonancia con el ideal nacional», que «ya había alcanzado su forma y su realización perfectas en la ideología revolucionaria, firmada con los nombres de Robespierre y de Napoleón». Eso explicaba la admiración de Hitler por Napoleón, a pesar de que despreciaba los principios igualitarios de la propia Revolución Francesa. Lo que Hitler veía en la Francia revolucionaria era, acertadamente, el triunfo de la nación y del tipo de «socialismo» encarnado por Robespierre. En el análisis de Kojève, el Führer no era «más que un Robespierre alemán, es decir un Robespierre anacrónico, que —al haber logrado sobrevivir a su Thermidor— fue capaz de emprender por sí solo la ejecución del plan de Napoleón». El eslogan hitleriano «Ein Reich, ein Volk, ein Führer», afirmaba Kojève, tal vez era una traducción alemana inconsciente (y mala)

> de la consigna de la Revolución Francesa: «La República, una e indivisible». […] Por añadidura, Hitler expresó muy bien la esencia y el móvil de su pensamiento político al ponerse a la cabeza de

un movimiento que se autodenomina «nacionalsocialismo», y que conscientemente se contrapone al «socialismo imperial» soviético igual que al «capitalismo imperial» anglosajón.

Lo que Kojève había visto con total claridad era que, pese a las analogías de una formación interestatal con un Estado alemán hegemónico en su centro que ofrecían los apologistas de Hitler (entre ellos Schmitt), el III Reich era indudablemente «un Estado nacional, en el sentido particular y preciso del término». Eso, y el compromiso con la idea de «ein Volk» y con el racismo que, en este caso, la acompañaba, significaba que el III Reich era incapaz de asimilar a los «no nativos». El III Reich solo podía «tratarlos políticamente como esclavos», y efectivamente así lo hizo. Aunque solo fuera por esa razón, la «ideología "nacionalista" de Hitler por sí sola habría sido suficiente para echar a perder el proyecto imperial de la "Nueva Europa", sin el que, empero, Alemania no podía ganar la guerra». A pesar del giro hegeliano que Kojève le dio a su explicación del lugar de Hitler en la singular evolución de la «nación» alemana, se trataba del análisis del fracaso final del III Reich más perspicaz de los que se publicaron en los años inmediatamente posteriores a la guerra. Y la lección que Kojève había sacado de todo ello, y que ahora quería recalcarle al nuevo Gobierno francés de la posguerra, era que si el «pecado» de Hitler (y, a su juicio, también el del liberalismo) había sido su incapacidad de concebir un mundo sin naciones, de las que una habría llegado indefectiblemente a dominar a todas las demás, el «pecado del internacionalismo» era su incapacidad de ver «nada políticamente viable que no fuera la Humanidad». Aunque Kojève no llega a decirlo, ese había sido claramente el principal defecto de la Sociedad de las Naciones. Ahora, lo que tenían que hacer las nuevas naciones europeas —y Francia en particular— era descubrir lo que Kojève denominaba «la realidad política intermediaria», es decir, los imperios, refiriéndose no tanto al Reich alemán, ni siquiera a los *Reiche* de Schmitt, sino como «uniones, o incluso amalgamas internacionales de naciones afiliadas», que a su juicio eran «exactamente la realidad política de hoy». Ese «imperio», pese a no ser lo que tenía en mente en 1940, acabaría pareciéndose mucho a la Comunidad Económica Europea que él mismo contribuyó a crear veinte años después[672]. Era una analogía sumamente potente, y volveremos de nuevo sobre ella.

III

Por su parte, Italia vio en el Tratado de Versalles un tipo distinto de traición. Italia había sido uno de los países vencedores —y a veces, para la imaginación popular de los italianos había sido el único país auténticamente vencedor— de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, a ojos de muchos, Italia había sido cínicamente engañada y marginada por la paz. El ideólogo fascista Giovanni Gentile se quejaba en 1929 de que, una vez acabada la guerra, «los Aliados nos daban la espalda, olvidaban o ignoraban nuestros sacrificios y el valor de la contribución que aportamos a la victoria». Al hacerlo, lo que para Italia habría debido ser una victoria, «pareció transformarse en una derrota. Y entre el pueblo italiano tendía a cundir el estado de ánimo propio de los vencidos»[673]. Lo que más dolía era que, aunque Italia había conseguido el Tirol meridional y la parte de las reparaciones que le correspondía, el Tratado le había negado la costa norte de Dalmacia que le había sido prometida en virtud del Tratado de Londres (secreto) de 1915. En septiembre de 1919, en un intento de restablecer el honor de la nación, Gabriele D'Annunzio —poeta, dramaturgo, novelista, parlamentario, antiguo colaborador de Claude Debussy, y una de las grandes figuras literarias de la Europa del cambio de siglo—, con ademán airado e histriónico, a la cabeza de una tropa de irregulares italianos, se apoderó del puerto de Fiume (Rijeka, en la actual Croacia), en la península de Istria, que en virtud de los términos del Tratado de Versalles había sido cedido a Yugoslavia, a pesar de que su población era mayoritariamente italiana. D'Annunzio estableció allí la efímera Reggenza Italiana del Carnaro, o la *Impresa de Fiume*, con él como «Duce» (caudillo), y redactó una constitución —la *Carta del Carnaro*— que, al margen de que hiciera de la música un principio fundamental del Estado, ofrecía una amalgama de políticas de derechas y de izquierdas, declaraba que la *Reggenza* era una «democracia directa», concedía igualdad de derechos para los hombres y las mujeres «en todos los roles públicos y privados», y posteriormente ejerció una considerable influencia, aunque sobre todo simbólica, en el desarrollo posterior del fascismo italiano[674]. Finalmente «il Duce» fue depuesto por el propio Ejército italiano en diciembre de 1920. Cinco años después, Italia

quedaba bajo el control del Partido Fascista de Benito Mussolini, otro autoproclamado Duce, que formulaba prácticamente las mismas quejas contra los términos del Tratado de Versalles y adoptaba como propia gran parte del ceremonial teatral de D'Annunzio, sobre todo, y con máximo efecto, la estrategia del «discurso desde el balcón». (Sin embargo, D'Annunzio, aunque fue cortejado asiduamente por Mussolini, que pagó la transformación del *Vittoriale degli Italiani,* la mansión a orillas del lago de Garda donde el escritor pasó los últimos años de su vida, en el delirante monumento que es hoy en día, nunca fue un fascista coherente ni acrítico, y lamentó, e incluso intentó sabotear, el «Pacto de Acero» entre Mussolini y Hitler, que no solo le parecía perjudicial para los intereses de Italia, sino también una traición a la auténtica fe fascista.)

En octubre de 1935, las tropas italianas invadieron Etiopía, supuestamente en represalia por la derrota de Italia en la Batalla de Adua (Adowa) de 1896, un previo intento fallido de establecer un imperio italiano en el norte de África, y también a fin de vengar a los soldados italianos caídos en una posterior escaramuza fronteriza entre Etiopía y Somalia. Presentada, como tantas otras iniciativas colonizadoras, en términos de una «misión civilizadora» que iba a llevar la modernidad, la civilización y la paz a los pueblos de Etiopía, la invasión fue aclamada como «el primer acto autónomo de la Nación», y Mussolini dijo que era «el espectáculo más gigantesco de la historia de la humanidad». Sin embargo, su cometido no era tanto llevar la buena voluntad y la «liberación» a los pueblos del norte de África como transformar a los italianos, desanimados y aquejados desde 1919 de un paralizante «complejo de inferioridad nacional» (por lo menos a juicio de Mussolini) en «un nuevo tipo de humanidad», preparada para la conquista y la expansión, y para ser portadora del nuevo orden político que debía liberar por fin a Italia de la «cárcel» de Versalles[675]. Ahora Italia había adquirido un imperio, aunque fuera un imperio más bien pobretón, y al hacerlo se había sumado al grupo de las grandes potencias. Fue el primer paso de un proceso que condujo inexorablemente a la salida de Italia, el año siguiente, de la Sociedad de las Naciones, en respuesta a la imposición de sanciones contra ella durante la invasión de Etiopía —que Mussolini, desde su balcón de la Piazza Venezia de Roma, denunció ante la multitud que le

ovacionaba como un «vergonzoso estrangulamiento del pueblo italiano»— y de ahí al «Pacto de Acero» con la Alemania nazi en 1939.

No obstante, la nueva Italia fascista no era solo un intento de reparar los males de Versalles, ni siquiera un intento de sacudirse de encima la influencia debilitante del liberalismo —esa triste «debacle del individualismo», como la llamaba Mussolini— en cuyo nombre se había creado y gobernado mayoritariamente Italia desde la unificación. Al igual que el nacionalsocialismo, el fascismo era la expresión de una modalidad extrema de nacionalismo. Era un intento de dar —o de devolver— a los italianos la dignidad y el amor propio que, en opinión de muchos, les habían arrebatado no solo sus Aliados vencedores en 1919, sino también las sucesivas oleadas de invasores y usurpadores —por no hablar de los altaneros visitantes extranjeros— desde por lo menos el siglo XV. La Segunda Guerra Mundial era la guerra que Mussolini había pedido a gritos en 1914-1915 —cuando todavía le quedaba algo de socialista— e iba a ser una «*gran* guerra», una guerra que iba a erradicar para siempre la imagen de Italia como una tierra «de narradores itinerantes, de vendedores de estatuillas o de bandoleros calabreses»[676]. El *Risorgimento* y la unificación de Italia en 1871, gracias a los cuales Italia se había liberado de Austria y había creado, por primera vez en la historia de la Península, una única nación, solo habían sido el primer paso, porque, al final, la nación surgida de la unificación resultó ser monárquica, burguesa, liberal y débil. El fascismo debía completar el verdadero *Risorgimento* y exportarlo al mundo entero. Iba a ser la expresión definitiva y auténtica del nacionalismo del siglo XIX, pero también iba a ser su némesis. Porque el fascismo, aunque tenía sus raíces tanto en sentido histórico como «espiritual» (algo que sus ideólogos casi nunca se cansaban de repetir) en Italia, también se consideraba un credo universal, una ideología para la exportación. No era «nacionalista», como explicaba el historiador Delio Cantimori en 1931, en el sentido tradicional, y a su juicio, reaccionario del término, porque su verdadera vocación era desencadenar lo que Cantimori definía como «una revolución moderna, una revolución del pueblo, una verdadera revolución, lo que significa una revolución de naturaleza europea y universal»[677]. De ahí surgía el concepto del «Nuovo Ordine Europeo».

El nombre tenía algo más que un leve parecido con el *Neuordnung Europas* de Hitler, y la teoría en la que se basaba, por muy caótica e incoherente que fuera, también tenía muchas cosas sacadas de Schmitt. En lo político, pretendía ser una jerarquía de Estados europeos bajo el liderazgo de Italia y, en Europa septentrional y oriental, de Alemania. Cada una de las dos potencias conservaría su soberanía en lo relativo a sus asuntos internos, pero ambas serían gobernadas conforme a los principios fascistas (y nacionalsocialistas), totalitarios y corporativistas. Da la sensación de que para los fascistas, el atractivo inicial de esa gran comunidad europea era más cultural que político. Se basaba en una imagen distorsionada e inconfundiblemente fascista de la antigua Roma, cuyo portavoz era Mussolini, que a su vez la había tomado del historiador y filósofo aficionado Alfredo Oriani, el «ermitaño sanguinario»[678], que insistía en que el *Risorgimento* nunca estaría completo hasta que la nueva Italia asumiera la misión de la antigua Roma en África y el Mediterráneo. El objetivo no era tanto crear un súper-Estado unitario, y menos aún unos «Estados Unidos de Europa», descartado en julio de 1929 por Arnaldo Mussolini, hermano del Duce, que decía que «estaría basado en los cárteles del acero y la potasa», como una inmensa comunidad política, jurídica y cultural cuyos diferentes pueblos, aunque tendrían la posibilidad de conservar gran parte de su identidad original, supuestamente también se enriquecerían enormemente a través de su incorporación a la «civilización moderna» —es decir, fascista— que los italianos iban a difundir por toda Europa, de forma muy parecida a lo que hicieron sus antepasados romanos[679]. En todo aquello se aprecia la influencia no solo de la visión geopolítica de Schmitt, sino también de los conceptos spenglerianos y neodarwinianos de la decadencia —y posterior necesidad de renovación— de los pueblos. También se basaba en gran medida en una interpretación distorsionada de Mazzini y del otro gran arquitecto intelectual del *Risorgimento,* Vincenzo Gioberti.

Sin embargo, la mayor parte del auténtico pensamiento que había detrás de esa visión del nuevo Imperio Romano puede atribuirse al neo-hegeliano Giovanni Gentile, el sedicente «filósofo del fascismo», que fue ministro de Educación entre 1922 y 1924, y miembro del Gran Consejo Fascista entre

1925 y 1929. En manos de Gentile, Mazzini dejó de ser el liberal que aportó, en el tono permanentemente socarrón de Gentile, el «credo para la nueva democracia americanizada». Conforme a la interpretación de Gentile, Mazzini no había concebido la nación en términos «ni de territorio, ni de raza, ni de lengua, ni de tradición, ni siquiera de una historia común» —como se empeñaban en creer sus aborrecidos demócratas liberales— aunque estos factores no fueran del todo irrelevantes. Pero para el auténtico Mazzini, el Mazzini que estaba destinado a convertirse en el profeta intelectual y espiritual (Gentile se detiene por extenso en el incuestionable catolicismo de Mazzini) del nuevo orden fascista, la verdadera nación no podía definirse por sus ideas sino por sus actos, de modo que la verdadera nación debía «poner el énfasis en una intención común, en un objetivo, en una misión organizada de una forma positiva y que aporte unidad y fuerza efectiva y dinámica a la colectividad»[680]. La creencia generalizada, que el propio Mazzini había contribuido a difundir, a saber, que el *Risorgimento* había sido «una revolución nacional incompleta» porque no había logrado crear un fuerte sentimiento nacional entre los italianos, le permitía a Gentile sostener que era el fascismo el que iba a aportar esa religión, que era el fascismo el que, en palabras de Gentile, iba a «acoger gradualmente en su seno, efectivamente y no solo nominalmente, en la historia y en el estado civil, a todos los italianos, y educarlos a todos, abrazarlos a todos en la nueva fe»[681]. Al hacerlo, el fascismo también proporcionaría a Italia una misión nacional que ahora tenía la obligación de llevar más allá de las fronteras del Estado[682].

La visión de la forma futura de la esfera internacional que surgió se caracterizaba por lo que los fascistas llamaban el «espacio vital» *(spazio vitale)*. La idea consistía en crear un mundo de grandes naciones o de imperios, donde los italianos, por supuesto, serían hegemónicos. En ese aspecto, la visión fascista se distinguía, o se consideraba a sí misma distinta, de todas las anteriores concepciones del nacionalismo primitivo que la precedieron, y del nacionalismo de otras naciones menores. La «nación» fascista, explicaba la revista quincenal *Critica fascista* en 1931, «no estaba encerrada dentro de los estrechos confines de la nación en sí. Para nosotros la nación es la premisa necesaria, el punto de partida para la expansión, y la

expansión no solo significa conquista territorial, sino sobre todo conquista espiritual y política»[683]. El concepto de «autodeterminación» propuesto por Woodrow Wilson era rechazado y tachado de mero síntoma de debilidad, equivalía a ceder a las reivindicaciones de los pueblos inferiores para que se les permitiera determinar su propio futuro, lo que, en cualquier caso, suponía simplemente abandonarlos para que acabaran siendo presa de otros pueblos —como los franceses y los británicos— más poderosos que ellos, pero mucho menos benevolentes y civilizados que la Italia fascista. Por el contrario, esos pueblos debían «integrarse» en el «espacio vital» más extenso, y conforme a lo que en julio de 1941 *Critica fascista* denominaba el «principio organizador imperial romano y fascista, que no pretende negar, sino salvaguardar, las demás entidades étnicas y culturales por el procedimiento de integrarlas, de esa forma, en la experiencia mazziniana»[684]. Esa iba a ser la «nueva civilización imperial». De esa manera, la Italia fascista iba a dominar una región vagamente descrita como el «Mediterráneo». Además de amplias zonas del norte de África, el imperio iba a incluir, entre otros, el departamento francés de Alpes Marítimos, Saboya, Córcega, las Islas Baleares, Malta, las Islas Jónicas, Epiro, Etolia-Acarnania, Bosnia-Herzegovina, Eslovenia, el litoral dálmata y los cantones suizos de Ticino, Vaud y Valais. Los fascistas le cedían a Alemania todos los territorios más al norte. En cuanto a los «decadentes» franceses y británicos, muy pronto serían borrados del mapa, militar, espiritual y económicamente, por las fuerzas unidas del Eje. Todo aquello debía constituir lo que en 1941 el periodista Giuseppe Bottai denominaba —irónicamente, en una inequívoca alusión a la Commonwealth británica— la «Comunidad Imperial».

IV

Todos esos proyectos se malograron a raíz del derrumbe de la Italia fascista en 1943 y de la Alemania nazi en 1945. Pero el sueño de una nueva Europa unida basada en un conjunto de valores supuestamente capaces de derrotar al nuevo y emergente azote del comunismo, que ahora se veía como la

principal amenaza para el futuro de la civilización occidental, no murió con ellos. En 1936, Oswald Mosley, fundador y líder del partido British Union of Fascists (BUF), había hecho un llamamiento a Gran Bretaña y Francia para que «sintetizaran» sus políticas a fin de crear una «Europa fascista» unida basada en «el hecho básico de una comunidad de intereses consolidada, el universalismo del fascismo y el nacionalsocialismo» que podían erigir «el majestuoso edificio de una nueva idea del mundo que infunda en la mente y en el espíritu del hombre la ardiente fuerza de una nueva religión»[685]. En una fecha tan tardía como 1958, Mosley, que a la sazón vivía en un exilio autoimpuesto en París, escribió un breve libro donde, a pesar de que evitaba escrupulosamente la mínima alusión directa al Eje, el autor llamaba a crear una «Nación Europea» gobernada por un «partido» que debía ser mucho más que una mera «organización social» que se conformara con sobrevivir a trancas y barrancas de una elección a otra. Tenía que ser un movimiento «más afín a una orden religiosa que a una organización social». Esa visión de la verdadera fuerza política que existe en el seno de la sociedad, añadía inquietantemente, había sido «descartada en tiempos muy recientes», pero era seguro que volvería «cuando exista una demanda de ideas serias y de personas serias». Ahora el «fracaso de la voluntad y del espíritu» era lo único que se interponía en el camino de la creación de su visión de una nueva Europa que, en su inspiración, aunque no en los detalles, se diferenciaba poco de la Europa de Goebbels y de Mussolini, y tendría como consecuencia «el rápido desarrollo de la más alta civilización que jamás se ha visto en el mundo»[686]. Comprensiblemente, la idea de Mosley no logró recabar mucho apoyo, ni siquiera de lo que quedaba de la extrema derecha, que en su mayoría, a partir de la década de 1950, había abandonado cualquier sueño que pudieran haber tenido de un dominio mundial (o europeo) en aras de un nacionalismo más limitado y más sectario.

No obstante, Mosley no fue un caso aislado, aunque sin duda fue el más destacado. No es de extrañar que inmediatamente después de la guerra, para gran parte de la izquierda, el «proyecto europeo» en su conjunto, comoquiera que se definiera, o se refinara, había quedado irreparablemente contaminado por su utilización a manos de los fascistas y los nazis. La

propia palabra «Europa», escribía con repugnancia Jean-Paul Sartre en 1948, «anteriormente se refería a la unidad geográfica, económica y política del viejo continente. Hoy […] conserva el hedor del germanismo y la servidumbre»[687]. Incluso los que no fueron nazis ni fascistas de verdad, y ni siquiera, como Riou y Jouvenel, colaboracionistas ni compañeros de viaje de uno u otro régimen, parecían haberse acercado peligrosamente. Cualquier otra cosa que hubiera podido ser alguna vez el ideal de una Europa unida, a partir de 1945 ya parecía, si no un vestigio de un pasado extremista y reaccionario, por lo menos una idea traicioneramente envuelta en el universalismo cristiano, en el anticomunismo, y en un proamericanismo exageradamente obsequioso.

Posteriormente, la propia Unión Europea ha sido calificada de plan (incluso de conspiración) ideado por Francia y Alemania, que, en 1950, llegaron a la conclusión de que dado que ya ninguna de las dos podía dominar el continente por sí sola, su única salvación era unirse para crear una superpotencia europea capaz de rivalizar, tanto económica como políticamente, con Estados Unidos y con la Unión Soviética, una amalgama, en palabras de Peter Jay, antiguo embajador británico en Washington, de un «III Imperio napoleónico francés y de un IV Reich carolingio»[688]. En 2016, en los meses previos al referéndum del *brexit*, Boris Johnson, que posteriormente fue elegido primer ministro, repitió —no con tanta elegancia— la misma afirmación. Declaró al periódico conservador *The Daily Telegraph* que la Unión Europea solo era un intento de resucitar un imperio alemán o francés en Europa «por métodos distintos». «Napoleón, Hitler, distintas personas lo intentaron», advertía Johnson, «y acaba trágicamente».

Puede que hubiera muy poca sustancia en ese tipo de afirmaciones conspiratorias. Pero ofrecían un relato que los antifederalistas podían entender fácilmente, y además contenían una pizca de verdad. Porque sin duda era cierto que la experiencia del ascenso del nacionalsocialismo y del fascismo había convencido a mucha gente a lo largo y ancho de Europa, y de todo el espectro político, de que, si bien no tenían ningún deseo de ver renacer democráticamente ni al *Neuordnung Europas* ni a la «Comunidad Imperial» fascista (y menos aún de un «III Imperio Francés o de un IV

Reich carolingio»), la guerra había confirmado definitivamente que lo que muchos decían en 1919, a saber, que el reinado del Estado-nación contemporáneo, breve y furibundo, ya tocaba a su fin. En 1940, poco después de la firma del «Pacto de Acero» entre Alemania e Italia, se celebró una reunión en el Salón Central del Palacio de Westminster para debatir sobre «El Nuevo Orden Mundial: sus principios básicos» ante 3.600 asistentes, bajo la égida del Consejo Nacional por la Paz, presidido por el filósofo y divulgador C. E. M. Joad. Los oradores fueron H. G. Wells, Salvador de Madariaga y el escritor John Middleton Murry. «¿Por qué luchamos?», se preguntaba Joad. Tras examinar numerosos factores que claramente no tenían nada que ver con la guerra (como, por ejemplo, el sistema inglés de colegios de pago o la sacrosanta caza del zorro), Joad concluía que el Nuevo Orden Mundial debía tener, en sus propias palabras, tres factores «esenciales»: «democracia, paz y federalismo». Madariaga, que llevaba haciendo llamamientos a crear algún tipo de federación europea desde la Guerra Civil española, que le había dejado grabados los horrores que las personas aparentemente decentes eran capaces de infligir a sus vecinos en nombre de «la nación», fue aún más categórico. «Si desean paz en Europa», le dijo a los asistentes, «lo primero que han de desear es la existencia de Europa. Si ustedes no quieren que exista una comunidad europea, no quieren la paz en Europa. […] No podemos tener paz a menos que creemos la comunidad mundial y la comunidad europea»[689].

No todo el mundo habría llegado tan lejos. Madariaga era un idealista cristiano con la mirada siempre puesta en las aspiraciones más amplias de la Sociedad de las Naciones y posteriormente de Naciones Unidas. Pero existía un consenso general en que la guerra entre el fascismo, el nacionalsocialismo y la democracia la había ganado la democracia, y no solo la democracia, sino una democracia liberal que únicamente podría sobrevivir en un mundo dominado por las agrupaciones políticas transnacionales, no nacionales. Kojève, como hemos visto, estaba firmemente convencido de que el arco de la historia europea llevaría al continente desde un mundo de Estados-nación hasta un mundo de agrupaciones transnacionales —lo que él llamaba «imperios»— y por último, en algún momento remoto en el futuro, hasta lo que él denominaba

simplemente «la humanidad». La guerra había marcado un momento crucial en dicha trayectoria. En 1945, Kojève escribía:

> No cabe duda de que actualmente estamos asistiendo a un punto de inflexión decisivo en la historia. Los Estados-nación […] están cediendo el paso de una forma irresistible y gradual a unas formaciones políticas que trascienden las fronteras nacionales y que podrían designarse con el término «Imperios». Los Estados-nación, que todavía eran poderosos en el siglo XIX, están dejando de ser realidades políticas. […] El Estado moderno, la realidad política actual, exige un fundamento más amplio que el que representan las Naciones en sentido estricto. Para ser políticamente viable, el Estado moderno debe apoyarse en una gran unión «imperial» de naciones afiliadas.

Aunque Kojève creía que la «era en que toda la humanidad junta sea una realidad política» seguía estando en «un futuro remoto», ya resultaba evidente que el viejo orden mundial que de alguna forma había sobrevivido a la Gran Guerra —ese «periodo de realidades políticas nacionales»— también tocaba a su fin. «Esta», concluía, «es la época de los Imperios, que es como decir de las unidades políticas transnacionales, pero formadas por naciones afiliadas», refiriéndose únicamente a las grandes «formaciones políticas que trascienden las fronteras nacionales», no a las que se basaban en la colonización y la exportación de una parte de la población.

Kojève advertía de que si Francia quería intentar consolidarse, junto con sus antiguas colonias (algo que aparentemente De Gaulle creía que era posible), como el Estado-nación unitario que había sido antes de 1940, se condenaría a acabar «fatalmente, siendo absorbida por el Imperio anglosajón, que amenaza con convertirse en un Imperio germano-anglosajón». Pero teniendo en cuenta las diferencias de raza, de cultura, de idioma, de religión, de tradiciones y de estilos de vida, no cabía plantear una «verdadera fusión entre dicho Imperio y Francia». Al final, Francia se vería inevitablemente eclipsada por los demás «imperios» europeos y relegada al estatus de potencia de segundo orden, en el mejor de los casos.

Para eludir ese lúgubre destino, Kojève estaba convencido de que Francia debía crear un nuevo «Imperio Latino» basado en lo que él denominaba «parentesco entre las naciones», un parentesco que se manifestaba en términos de «idioma, de civilización, de “mentalidad” general, o —como se dice a veces— de “clima”, y crucialmente de religión». (Kojève no era creyente, pero estaba convencido de la capacidad

de cohesión social y de transformación cultural de lo que, ya desde la antigüedad, vino en llamarse una «religión civil».) Esa combinación de factores había dado lugar a lo que él llamaba una *mentalité* —un término que iba a convertirse en la palabra de moda en las décadas de 1960 y 1970 — que «se caracteriza específicamente por ese arte del ocio que es la fuente del arte en general, por la aptitud para crear esa “dulzura de la existencia” […] y que entraña un profundo sentido de la belleza en general». Eso es lo que «no solo asegura su verdadera unión —es decir su unión política y económica— al pueblo latino. También, en cierto sentido, justifica esa unión a los ojos del mundo y de la Historia». Kojève aceptaba que ese imperio sería inevitablemente un imperio democrático liberal —a pesar de todas sus simpatías *marxisantes,* Kojève no prestaba demasiada atención a las realidades del comunismo soviético. Por añadidura, «el parentesco espiritual y mental que aúna a las Naciones latinas parece garantizar, en sus relaciones con el Imperio, un carácter de libertad, igualdad y fraternidad, sin las que no existe una verdadera democracia». Por consiguiente, todas las naciones que formaran su «Imperio Latino» eran católicas: Francia, por supuesto, que sería la potencia guía en ese nuevo orden político —y de hecho el Imperio debía crearse ante todo para garantizar la influencia de Francia—, Italia, España (una vez libre de Franco) y finalmente, tal vez, un Portugal liberado de las garras de António de Oliveira Salazar (al que consideraba un simple tirano sin importancia real) y de la indebida influencia económica que ejercía Gran Bretaña sobre el país desde el Tratado de Methuen de 1703.

Al margen de la forma que pudiera asumir finalmente el «imperio» —o los «imperios»— de Europa en un futuro, al terminar la guerra ya resultaba evidente que aquello solo podría crearse, igual que todas las anteriores concepciones de una unificación europea, mediante una unión, o como mínimo con una fuerte alianza, entre Francia y Alemania como núcleo, y que en general hiciera caso omiso de las diferencias de cultura, idioma o religión que supuestamente existían entre los pueblos «latinos» y los «germano-anglosajones»[690].

V

El «Imperio Latino» de Kojève murió en el momento mismo de su concepción. (Es de suponer que no hablara mucho del asunto durante su posterior desempeño en el Ministerio de Asuntos Económicos.) Pero, por supuesto, no fue ni mucho menos el único proyecto democrático liberal para una futura unión europea que surgió de la experiencia de la guerra. Los movimientos de resistencia dentro de la Europa ocupada también veían en una unificación después de la guerra el único medio posible de poner fin a la guerra civil que desde 1914 llevaba causando estragos en el continente. Y todos ellos, tanto si pertenecían a la izquierda comunista-socialista o a lo que podríamos denominar a grandes rasgos la derecha católica, estaban de acuerdo en que si se pretendía llegar a una unión, solo podría hacerse por el procedimiento de abandonar definitivamente el concepto de soberanía nacional surgido a raíz de la Paz de Westfalia. Ya en una fecha tan temprana como 1942, cuando el Eje aún estaba seguro de su victoria final, el «Círculo de Kreisau», un grupo de la resistencia alemana surgido en torno al jurista internacional Helmuth James Graf von Moltke, cuyos miembros estaban firmemente comprometidos con la creación de una Europa unida y cristiana después de la guerra «a través de una utilización decidida y enérgica de la herencia cristiana», llegaba a la conclusión de que aunque un Reich alemán reformado sería el Gobierno legítimo del pueblo alemán, también debía «posibilitar que se integre en la comunidad de las naciones europeas». Además, Moltke creía que «si bien la tradición intelectual e histórica de un pueblo debe ser respetada y protegida», no se podía permitir que nada entorpeciera la transición a una Europa unificada y federal. «El desarrollo libre y pacífico de la cultura nacional es incompatible», escribía Moltke, «con la retención de una soberanía absoluta por parte de cada Estado individual. La paz exige la creación de un orden que abarque los distintos Estados»[691].

Algunos miembros de la resistencia eran de inspiración ante todo cristiana, como, por ejemplo, los miembros del Círculo de Kreisau, y a menudo acérrimamente católica. Otros pertenecían a los incipientes partidos comunistas europeos, e inevitablemente confiaban menos en unos «Estados

Unidos de Europa» que en la Internacional Comunista como solución por excelencia. Otros, pese a que se aferraban inquebrantablemente a la convicción de que una Europa de posguerra debía basarse en el bienestar y la solidaridad social, rechazaban a la vez el comunismo y la Iglesia —y más tarde la democracia cristiana— como posible solución a los males de Europa. Para todos ellos, tanto entre la izquierda como entre el centro-derecha, el verdadero enemigo era ahora el propio Estado-nación.

Altiero Spinelli, que años más tarde llegó a ser uno de los once «Padres Fundadores» de la Unión Europea (el edificio del Parlamento Europeo de Bruselas lleva su nombre), inició su carrera política como miembro un tanto inconformista del Partido Comunista Italiano, del que fue expulsado en 1937 por su categórica oposición a Stalin y por simpatizar con el trotskismo. Cuatro años después, «a la mitad del camino de nuestra vida» —*nel mezzo del cammin di nostra vita—,* «en el más preciso significado dantesco de esta frase», como él mismo recordaba más tarde, se propuso «trabajar a favor de una federación europea, que me parecía la única forma posible de crear un poder político capaz de superar los rasgos intransigentes del Estado nacional, que, con sus exigencias y su lógica, era el enemigo fundamental de la libertad en Europa»[692]. En aquel momento, Spinelli estaba confinado, junto con aproximadamente otros 800 opositores al régimen de Mussolini, en la isla de Santo Stefano, un afloramiento volcánico en el golfo de Gaeta, en el sur de Italia, que formaba parte del archipiélago de Ventotene. Durante siglos esas islas tuvieron una reputación funesta. En el año 2 a. C., el emperador romano Augusto desterró allí a su hija Julia la Mayor por sus «excesivos adulterios», y en 41 d. C. el emperador Claudio envió a la isla a su problemática sobrina Julia Livila, donde «discretamente» la mataron de hambre. Veinte años después, la primera esposa del emperador Nerón, Claudia Octavia, corrió una suerte parecida. Posteriormente la isla quedó prácticamente abandonada, hasta que los Borbones construyeron una cárcel a finales del siglo XVIII. Mussolini la destinó a centro de internamiento de aquellos disidentes políticos de los que, por una u otra razón, no podía deshacerse discretamente[693].

Allí, en el verano de 1941, durante lo que Spinelli llamaba los «largos días de encierro, únicamente interrumpidos por la necesidad de encontrar la

manera de complementar nuestras comidas o de mejorar nuestro alojamiento», Spinelli y el periodista y economista antifascista Ernesto Rossi escribieron en innumerables hojas de papel de fumar, que posteriormente fueron sacadas de contrabando en el doble fondo de una caja de hojalata, lo que vino en llamarse el «Manifiesto de Ventotene» *(Il manifesto di Ventotene),* y que más tarde se publicó con el título *Por una Europa libre y unida*. El objetivo de Spinelli era nada menos que encontrar una salida a la «crisis de la civilización moderna». Decía, como era de esperar, que dicha civilización se caracteriza por un deseo de libertad entendida en términos kantianos como el derecho de todo ser a que se le considere no un instrumento en manos de otro, sino un «centro de vida autónoma». Durante el siglo XIX, la lucha por el reconocimiento nacional, la «ideología de la independencia nacional», había contribuido a posibilitarlo. Había contribuido a la destrucción del «parroquialismo de mente estrecha» por el procedimiento de unir diversas comunidades en su lucha contra un opresor extranjero común. (Por supuesto, se refería sobre todo al caso de Italia[694].) Aquel primer nacionalismo había ensanchado los horizontes. Sin embargo, «también trajo consigo» —Spinelli nunca llegó a renegar de su pasado marxista— «el germen del capitalismo imperialista», que a su vez había dado lugar a los regímenes totalitarios y de ahí a un conflicto mundial. Ahora las naciones, tal y como las había imaginado Mazzini, ya no podían seguir considerándose «el producto histórico de las comunidades humanas», ni tampoco la solución política, social y cultural del problema de cómo encontrar «la forma más eficaz de organizar la vida colectiva dentro del marco de la sociedad humana completa». Por el contrario, en el transcurso de la agitación ideológica de la década de 1930, las naciones se habían transformado y, de ser una solución histórica a un problema humano universal, habían pasado a ser nada menos que «una entidad divina, un organismo que únicamente tiene que pensar en su propia existencia y en su propio desarrollo».

Después de la guerra en curso, alertaba Spinelli, no deberíamos esperar un simple «reordenamiento de Europa conforme a nuestro ideal de civilización». Con toda seguridad los vencedores intentarían volver al *statu quo* anterior y «extinguir la oleada de sentimientos, de pasiones

internacionalistas» que a su juicio había generado la experiencia del conflicto en los corazones de todos los hombres y mujeres libres. En vez de eso, los vencedores intentarían resucitar el Estado-nación de una forma muy parecida a como había sido antes del ascenso del fascismo y el nacionalsocialismo. En otras palabras, seguirían vigentes las mismas instituciones, las mismas estructuras, las mismas «fuerzas reaccionarias» del capitalismo monopolista «que unieron la suerte de sus ganancias a las del Estado», los mismos grandes terratenientes, la misma Iglesia y la misma clase social que había hecho posible el ascenso del totalitarismo. Y si eso llegara a ocurrir, solo sería cuestión de tiempo que una nueva modalidad de totalitarismo, una nueva ideología «capitalista imperialista» intentara hacerse con el control de Europa, cuya consecuencia inevitable sería una guerra civil aún más sangrienta[695].

En los conflictos que Spinelli estaba convencido que probablemente estallarían después del final de la guerra entre, por un lado, los demócratas y los comunistas (a los que, empero, instaba a hacer causa común), y por otro las que él llama «fuerzas reaccionarias», la táctica de estos últimos sería justamente intentar reconstruir el «Estado nacional» de antes de la guerra. Eso les permitiría movilizar en su beneficio el más generalizado de todos los «sentimientos populares», el «más fácilmente adaptado a los fines reaccionarios», a saber, el patriotismo. En realidad daba igual la forma política que asumieran inicialmente dichos Estados-nación. Spinelli era plenamente consciente de que tanto el nazismo como el fascismo comenzaron como movimientos socialistas. Podrían ser perfectamente marxistas o socialistas. Porque al final, si bien él se aferraba a la convicción de que un verdadero socialista no era «ni militarista ni nacionalista», el marxismo, y en particular en la versión del «socialismo en un solo país» de Stalin y Bujarin, en realidad solo había llegado a la creación de lo que Spinelli llamaba «sociedad de los cuarteles»[696]. En cualquier caso, mientras lo que se gobernara fuera el Estado-nación, mientras el principal sentimiento político popular fuera el nacionalismo, «el retorno del poder a manos de los reaccionarios solo sería cuestión de tiempo». Una vez que se restablecieran los viejos antagonismos entre las naciones, los hombres volverían a consentir que les convirtieran una vez más en soldados, «los

generales volverían a mandar, los monopolistas a aprovecharse de la autarquía, los cuerpos burocráticos a vanagloriarse, los clérigos a mantener dóciles a las masas»[697].

En 1941 tal vez cupiera disculpar a Spinelli por creer que la historia iba a ser capaz de repetirse sin más. Para él, enterrado en vida en Ventotene, era perfectamente razonable suponer que cualquier futura amenaza para la paz y la estabilidad de Europa provendría de los militares, como había ocurrido a principios del siglo XX y de nuevo en la década de 1930. Sin embargo, Spinelli también había visto más claramente que la mayoría que la causa subyacente de todos los conflictos internos que habían estallado en Europa desde finales del siglo XIX había sido la traición a esa «visión profética» liberal de Mazzini, Cattaneo, Hugo y Proudhon, a los que Spinelli identificaba como los iniciadores de un nuevo internacionalismo, en aras de un sectarismo cerrado[698]. La Sociedad de las Naciones y la «política franco-alemana de aproximación entre Briand y Stresemann» habían conseguido hacer poco, si es que hicieron algo, para poner coto a ese proceso, cuando no fue capaz de —o simplemente se negó a— reconocer que esa había sido la causa subyacente —y no el mero hecho de la agresividad de Alemania— de la Gran Guerra. Al intentar defender la autoridad del derecho internacional al tiempo que no se creaban los medios para hacerlo cumplir, y al «respetar la soberanía absoluta de los Estados participantes», la Sociedad de las Naciones solo había contribuido a acelerar y agravar el descenso a la barbarie del nacionalismo. También había sido absurdo el principio de no intervención, un intento soterrado de proteger la soberanía de los vencedores de la guerra, como si «la constitución interna de cada Estado individual» no fuera de «vital interés para todos los demás países de Europa». La única solución posible era una Europa federal. No obstante, al igual que Kant, Spinelli creía firmemente que eso solo sería posible si todos los Estados miembros adoptaran unas constituciones en líneas generales republicanas y democráticas, y cuando todos ellos hubieran renunciado a sus anteriores antagonismos imperiales, o por lo menos encontraran lo que él denominaba un «acuerdo europeo» para sus imperios de ultramar (aunque Spinelli no llega a decir lo que supondría eso para los pueblos colonizados). A su juicio, también era crucial que tanto

las fuerzas armadas como la economía —la columna vertebral de los regímenes totalitarios— estuvieran sometidas al control del gobierno federal, y además era preciso dotar a ese gobierno de lo que Spinelli denominaba «los órganos y los medios suficientes […] para llevar a cabo sus decisiones y para mantener un orden común». Al margen de lo que intentaran las fuerzas de la reacción para recuperar su autoridad, Spinelli estaba seguro de que una vez acabada la guerra, dichas fuerzas se darían cuenta de que, a ojos de la mayoría, habían quedado «desacreditadas por las desastrosas experiencias de los veinte años anteriores». Entonces llegaría la hora de los «hombres nuevos, del MOVIMIENTO POR UNA EUROPA LIBRE Y UNIDA»[699].

Sin embargo, pese a su reiterada constatación del papel que había desempeñado lo que Spinelli llama la «lava incandescente de las pasiones populares» en el ascenso del fascismo y el nacionalsocialismo, por mucho que reconociera que su «Europa libre y unida» solo podía alcanzarse mediante el «empoderamiento» de esa «civilización moderna» a la que «el totalitarismo había cortado el paso», Spinelli tenía poca confianza en la democracia en sí misma como fuerza pacificadora. Decía que habría que ser muy ingenuo para suponer que «una vez restablecidas las democracias nacionales [en toda Europa], existiera la mínima probabilidad de que dichas democracias permanecieran mucho tiempo en el camino de una convivencia *[convivenza]* pacífica». Lo mejor que esos Estados, soliviantados por «un momento de náusea ante los horrores de la guerra», serían capaces de idear sería, una vez más, alguna versión de la Sociedad de las Naciones[700]. Sin embargo, ese tipo de sociedades tenían un historial funesto. A lo largo de la historia, el medio más eficaz por el que se logró imponer cierta paz y estabilidad en el «orden internacional» habían sido los imperios. En 1941, Spinelli asistía al enésimo intento «realizado con mucho estilo y una gran coherencia» de crear otro imperio —en realidad, dos— en el seno de la propia Europa, y si había que resistirse con éxito a dicho intento, era porque los que se sintieran amenazados por él podrían ver con absoluta claridad que conducía inexorablemente a la creación de un Estado que «se basaría en la violencia, en la desigualdad de los pueblos, en la explotación a manos de la potencia dominante, en la exaltación de la mística del imperio y, en

definitiva, en la tendencia a la dominación universal y en su persistente naturaleza militar».

En opinión de Spinelli, la federación era el único medio por el que podrían recrearse las virtudes de una modalidad imperial de gobierno de una manera que estuviera «en consonancia con nuestros requisitos fundamentales». Sin embargo, una de las distinciones cruciales entre los imperios y las federaciones era que, mientras los primeros se creaban por la fuerza, las segundas solo podían ser el resultado de un consenso. Por consiguiente, el verdadero problema pasaba a ser no ya cómo preservar una federación, sino ante todo cómo crearla, teniendo en cuenta que, como reconocía Spinelli, a excepción de Suiza, las federaciones «quedaban fuera de la tradición europea»[701]. Incluso las fuerzas más progresistas de toda Europa estaban atrapadas en la convicción de que solo podían llevar adelante su lucha política en términos nacionalistas, igual que sus adversarios. Siempre había quienes alegaban que lo que nunca ha existido nunca podrá existir. Los reaccionarios y los nacionalistas siempre insistirán en que el único «camino seguro sería seguir el de nuestros antepasados»[702]. «¡Desgraciado de ti, que eres nieto!», escribía Spinelli, citando de un modo un tanto incoherente, dadas las circunstancias, al *Fausto* de Goethe *[Weh dir, dass du ein Enkel bist!]*. Huelga decir que en aquella época había muchos, y desde entonces ha habido muchos más, que se han hecho eco de esos sentimientos. Uno de ellos era Jean Monnet, otro de los «Padres Fundadores» de la UE. El 6 de agosto de 1943 Monnet escribía desde Argelia, donde prestaba servicio como miembro del Comité Francés de Liberación Nacional, advirtiendo de que «no habrá paz en Europa si los Estados se reconstruyen sobre la base de la soberanía nacional, que trae consigo la política del prestigio y los proteccionismos […] Los Estados europeos son demasiado pequeños *[étroits]* para poder garantizar a sus pueblos la prosperidad que hoy hacen posible, y por consiguiente necesaria, las condiciones modernas»[703].

El temor subyacente con el que tanto Spinelli como Monnet contemplaban a los nacionalistas reaccionarios era, en realidad, el temor de Kant —y que asimismo había sido un presupuesto tanto de Hugo como de Benda—, a saber, que en cualquier gran asociación de Estados, un Estado

más poderoso y supuestamente más «dotado» acabaría dominando a todos los demás, y Kant había dicho que en esa dirección solo estaban el despotismo, la «monarquía universal» y el «cementerio de la libertad»[704]. Sin embargo, Spinelli era optimista, y pensaba que, a pesar de todo, tal vez sería posible convencer incluso a los reaccionarios más renuentes de que la distinción crucial entre un imperio y una federación, o en el mejor de los casos entre un imperio y el tipo de federación que él tenía en mente, era el hecho de que mientras que en un imperio la soberanía en última instancia, comoquiera que ese imperio optara por compartirla con otros, reside en la nación imperial, en una federación, en cambio, reside en una coalición de Estados miembros gobernados por un cuerpo común de «leyes internacionales a las que todos deben estar sometidos por igual». Además, los poderes de la organización central responsable de asegurar que dichas leyes se cumplan deben ser suficientes para «garantizar el fin definitivo de las políticas nacionales exclusivistas». Para que eso fuera posible, Spinelli contemplaba la creación de unas fuerzas armadas federales, de una magistratura federal, y de un sistema administrativo federal, que deberían ser independientes de las instituciones de los Estados miembros, además de algún tipo de parlamento federal. Habría fronteras abiertas, una moneda común y una política exterior común capaz de satisfacer las «exigencias fundamentales» de los Estados federados (y de sofocar cualquier manifestación de lo que Spinelli denominaba «la absurda fórmula del derecho de autodeterminación», que era «irreconciliable con la idea misma de federación»)[705]. La mayoría de las esperanzas iniciales de la posguerra acerca de lo que se pretendía que algún día fuera la Unión Europea, desde la malhadada Fuerza Europea de Defensa hasta el Tribunal de Justicia Europeo, la Comisión y el Parlamento Europeo, reflejan alguno de los objetivos de Spinelli, aunque en la mayoría de los casos de una forma radicalmente descafeinada.

Spinelli también estaba convencido de que el poder de contención de las instituciones en el marco de una nueva Europa federada no tendría repercusiones en la vida política, cultural y social de las naciones europeas individuales, y de que estas, por consiguiente, deberían poder desarrollarse «conforme a las características individuales de los distintos pueblos»[706]. El

recrudecimiento del nacionalismo que había precedido a ambas guerras mundiales había sido una ideología extraña, fabricada y manipulada por unos poderosos intereses económicos y por el omnipresente *establishment* militar. En realidad, la cultura europea tenía desde hacía mucho tiempo «un carácter cosmopolita», que una federación vendría a proteger y a potenciar[707]. Así pues, el único camino sería separar la cultura, la lengua, la identidad, todo lo que confería a la nación, en palabras de Hegel, «espíritu en su racionalidad sustancial y en su inmediata actualidad», de la fuente de la soberanía que había venido definiendo al Estado desde 1648. Como concluía T. S. Eliot en una conferencia que pronunció en 1949 sobre la unidad de la cultura europea, «no puede haber una cultura "europea" si los múltiples países están aislados unos de otros. […] No puede haber una cultura europea si dichos países quedan reducidos a la identidad. Necesitamos variedad en la unidad: no unidad en la variedad». Fue un mensaje que, cada uno a su manera, se tomaron muy en serio todos los que posteriormente contribuyeron a crear la Unión Europea[708].

El propio Spinelli tenía unas grandiosas esperanzas para sus «Estados Unidos de Europa» que iban mucho más allá de la simple creación de un continente pacífico después de la guerra. Dado que, a su juicio, Europa ocupaba una posición preeminente como «centro para la difusión de la civilización», pero también había sido siempre, debido a sus permanentes peleas internas, «el epicentro de todos los conflictos internacionales», la reconstitución del continente como una federación ofrecería luz al mundo entero: «el mayor paso hacia la pacificación del mundo que puede lograrse en las actuales circunstancias»[709]. Entonces, y solo entonces, sería posible, o así lo esperaba él, desarrollar una relación pacífica y colaborativa entre Europa y los pueblos de las Américas y de Asia, y «en un futuro lejano la posibilidad de la unión política del mundo entero»[710].

En 1944, los representantes de todos los movimientos de resistencia no comunistas, entre ellos Spinelli, se reunieron en Ginebra a fin de lanzar un llamamiento para «superar el dogma de la soberanía absoluta» y «crear una unión federal». Y añadían que únicamente así se garantizaría la paz en Europa, y solo la paz en Europa garantizaría la paz en el mundo. Solo una federación europea «permitiría que el pueblo alemán participe en la vida

europea sin ser una amenaza para otros pueblos», y solo una federación resolvería los problemas de las minorías nacionales[711].

En diciembre de 1946, junto con otros dos destacados europeístas, Henri Brugmans y Alexandre Marc, Spinelli creó la Unión de Federalistas Europeos, que prometía introducir lo que ellos denominaban, con una expresión que posteriormente se ha utilizado para describir una amplia y a menudo contradictoria gama de posiciones políticas, una «Tercera Vía» en las relaciones entre los Estados.

Esa vía, por supuesto, iba a convertirse con el tiempo en lo que hoy es la Unión Europea, y no es un hecho menor que en 1980 Spinelli, en calidad de miembro del Parlamento Europeo, empezara a trabajar en un «Proyecto de Tratado por el que se instituye una Unión Europea». «Yo simplemente he practicado el arte de la mayéutica, a la manera de Sócrates», dijo Spinelli ante el Parlamento al presentar la versión final del borrador, el 14 de febrero de 1984. «Yo soy la comadrona que ha traído a este recién nacido al Parlamento. Ahora debemos criarlo»[712].

El Tratado fue aprobado por el Parlamento, y aunque no fue adoptado por los Estados miembros, y pese a que Spinelli falleció dos años después, tuvo una considerable influencia en las negociaciones que finalmente condujeron a la creación en 1992 del «Tratado de la Unión Europea» —o Tratado de Maastricht, como vino en llamarse posteriormente—, que sigue siendo a día de hoy el más fundacional de todos los tratados de la UE[713]. Si alguien no fue el «padre» de Europa, sino, en su irónica autodescripción, solo su comadrona, ese alguien fue Spinelli.

---

616. Georges Duhamel, *L'Avenir de l'esprit européen,* París, Société des Nations, Institut international de coopération intellectuelle, 1934, pp. 127-129. Véase también Jean-Luc Chabot, *L'Idée d'Europe unie,* Grenoble, Presses Universitaires de France, 2005, p. 204.

617. Raymond Aron, «L'Aube de l'histoire universelle», en *Penser la liberté, penser la démocratie,* París, Gallimard, 2005, pp. 1795-1796.

618. Carr, *The Twenty-Years' Crisis...,* cit., p. 287.

619. Para un brillante análisis histórico del periodo como lucha entre estas tres ideologías rivales, véase Mazower, *Dark Continent*..., cit.

620. Steiner, *The Lights That Failed...,* cit., pp. 65-66.

621. Schmitt, «The Grossraum Order...», cit., p. 89. Para la complicada historia de la publicación de este texto, véase Schmitt, *Writings on War,* cit., pp. 73-74. Como señala William Hooker, *Völkerrecht* es un término difícil de traducir. En inglés, la versión más evidente no sería *«international law»* («derecho internacional») sino *«law of peoples»* («derecho de los pueblos»), que a su vez es una traducción del término romano *ius gentium,* que habitualmente se traduce como *«law of nations»* («derecho de las naciones»), es decir, no tanto como un derecho universal por el que todos los Estados acceden a estar vinculados, sino más bien como un conjunto de normas acordadas por determinados Estados a fin de regular sus relaciones mutuas. Sin embargo, el propio Schmitt insiste en que «el derecho internacional *[Völkerrecht]* es, en calidad de *ius gentium,* en calidad de derecho de las naciones, ante todo un orden concreto personal […]. El principio de orden atribuido al concepto de nación en el derecho internacional es el derecho a la autodeterminación nacional», que necesariamente significa que ningún derecho internacional puede afectar a la soberanía del Estado individual (Schmitt, «The Grossraum Order...», cit., p. 77). No obstante, el «derecho de los pueblos» ha sido ampliamente utilizado en la jurisprudencia estadounidense en un sentido muy distinto por John Rawls y sus seguidores para plasmar el concepto de Rawls de un orden liberal bienintencionado, lo que Rawls denominaba el derecho de los pueblos «decentes» (pero no necesariamente democráticos), lo que claramente está muy lejos de lo que Schmitt tenía en mente. Véase William Hooker, *Carl Schmitt's International Thought: Order and Orientation,* Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 128, n. 6.

622. Véase Martti Koskenniemi, «International Law as Political Theology: How to Read *Nomos der Erde?», Constellations* 11 (2004), pp. 492-511.

623. Citado en Simms, *Europe...,* cit., p. 322.

624. Véase en general, Birgit Kletzin, *Europa aus Rasse und Raum: Die nationalsozialistische Idee der Neuen Ordnung,* Münster, Lit, 2000.

625. Joseph J. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich,* Princeton, Princeton University Press, 1983, pp. 250-255; sobre Haushofer, véase Holger H. Herwig, *The Demon of Geopolitics: How Karl Haushofer «Educated» Hitler and Hess,* Lanham, Rowman and Littlefield, 2016.

626. Véase Peter M. R. Stirk, «The Idea of Mitteleuropa», en *Mitteleuropa: Idea and Prospects,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 1994, pp. 1-20.

627. Naumann, *Central-Europe,* cit., p. 179.

628. Véase Bo Stråth, «Mitteleuropa: From List to Naumann», *European Journal of Social Theory* 11 (2008), pp. 171-183. Véase también Patrick Pasture, *Imagining European Unity since 1000 AD,* Londres, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 91-94.

629. Naumann, *Central-Europe,* cit., p. 46.

630. Müller, *Contesting Democracy,* cit., p. 122.

631. Citado en Mark Mazower, *Hitler's Empire: How the Nazis Ruled Europe,* Nueva York, Penguin, 2008, p. 43.

632. Müller, *A Dangerous Mind,* cit., p. 3.

633. Schmitt, «The Grossraum Order...», cit., p. 114.

634. Carl Schmitt, «Völkerbund und Europa», en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939,* Berlín, Duncker and Humboldt, 1940, p. 91. Véase también Gopal Balakrishnan, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt,* Londres y Nueva York, Verso, 2000, p. 85.

635. Schmitt, *The Nomos of the Earth...,* cit., pp. 257-258, y cf. p. 241. Sobre las ideas de Schmitt acerca de la Sociedad de las Naciones, véase Müller, *A Dangerous Mind,* cit., p. 26.

636. Schmitt, «The Grossraum Order...», cit., p. 81, citando al filósofo italiano del siglo XIX Luigi Valli.

637. Schmitt, «The Grossraum Order...», cit., p. 107. Schmitt atribuye la distinción entre «organización» y «organismo» al jurista constitucional nazi y *SS-Oberführer* Reinhard Höhn.

638. Schmitt, *Constitutional Theory,* cit., pp. 101, 127-128.

639. Schmitt, «The Grossraum Order...», cit., p. 99.

640. Ibíd., pp. 103-104.

641. Ibíd., p. 113.

642. Ibíd., pp. 119-120. Las cursivas son mías.

643. Ibíd., p. 101.

644. Ibíd., p. 88.

645. Carl Schmitt, «Cambio de estructura del derecho internacional», *Revista de estudios políticos* 5 (1943), pp. 3-36. Además, era un homenaje al régimen de Francisco Franco.

646. Schmitt, «The Grossraum Order...», cit., p. 87. Véase también Hooker, *Carl Schmitt's International Thought...,* cit., pp. 133-134; y Bendersky, *Carl Schmitt...,* cit., pp. 258-259.

647. Ibíd., pp. 252-259.

648. Citado en Hathaway y Shapiro, *The Internationalists...,* cit., pp. 242-243.

649. Citado en Mazower, *Governing the World...,* cit., p. 184.

650. Schmitt, «The Grossraum Order...», cit., pp. 82-83.

651. Ibíd., pp. 87-88.

652. Ibíd., p. 101.

653. Ibíd., p. 116.

654. Ibíd., p. 102.

655. Ibíd., p. 111.

656. Sobre la forma de entender y el uso que hace Schmitt del Sacro Imperio Romano, véase Ionut Untea, «New Middle Ages or New Modernity? Carl Schmitt's Interwar Perspective on Political Unity in Europe», en Hewitson (ed.), *Europe in Crisis,* cit., pp. 169-182.

657. Mazower, *Hitler's Empire,* cit., p. 580.

658. Timothy Snyder, *The Road to Unfreedom: Russia, Europe, America,* Nueva York, Tim Duggan Books, 2018, pp. 81-83.

659. Citado en Benjamin G. Martin *The Nazi-Fascist New Order for European Culture,* Cambridge, Harvard University Press, 2016, p. 1.

660. Clifton J. Child, «The Concept of the New Order», en *Hitler's Europe: Survey of International Affairs 1939-1946,* ed. Arnold Toynbee y Veronica M. Toynbee, Londres, Oxford University Press, 1954, pp. 47-51.

661. Bertrand de Jouvenel, *Après la défaite,* París, Plon, 1941, pp. 129-132.

662. Bertrand de Jouvenel, «Quelle Europe voulons-nous» [mayo de1945], en *Quelle Europe?* [Una recopilación de artículos de prensa de Jouvenel], París, Le Portulan, s.f., pp. 90-93.

663. Bertrand de Jouvenel, «Un Gouvernement mondial?» [diciembre de 1945], en *Quelle Europe?,* cit., p. 143.

664. Bertrand de Jouvenel, *L'Amérique en Europe: Le Plan Marshall et la coopération intercontinentale,* París, Plon, 1948, p. 12.

665. Bruneteau, *«L'Europe nouvelle de Hitler»...,* cit., pp. 37-38.

666. Joseph Goebbels, «Directive on the Treatment of the European Nation» [15 de febrero de 1943], en *Documents on the History of European Integration,* vol. 1: *Continental Plans for European Union 1939-1945,* ed. Walter Lipgens, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter, 1985, p. 120.

667. Joachim von Ribbentrop, «Joachim von Ribbentrop: Europa Confederation 21 March, 1943», en *Documents on the History of European Integration,* cit., pp. 123-124.

668. Citado en Simms, *Europe...,* cit., p. 307.

669. Citado en Mazower, *Dark Continent...,* cit., pp. 147-149.

670. Citado en Martin, *The Nazi-Fascist New Order...,* cit., p. 184.

671. Alexandre Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right* [1943], ed. y trad. al inglés Bryan-Paul Frost y Robert Howse, Lanham, Rowman and Littlefield, 2000, p. 327. Escrito en 1943, pero no publicado hasta 1982, es la obra más extensa y tal vez más original de Kojève; y prefigura y explica

gran parte de lo que escribió e hizo posteriormente a favor de la Unión Europea. Sobre esto, véase el «Introductory Essay» de Robert Howse y Bryan-Paul Frost (pp. 1-27).

672. Alexandre Kojève, «Outline of a Doctrine of French Policy» [1945], *Policy Review* 3/4 (2004), pp. 3-40. Kojève falleció el 4 de junio de 1968, poco después de pronunciar un discurso ante la CEE en nombre del Gobierno francés.

673. Giovanni Gentile, *Origini e dottrina del fascismo,* Roma, Libreria del Littorio, 1929, pp. 26.

674. Reproducido en Gabriele D'Annunzio, *La Carta del Carnaro e altri scritti su Fiume,* Roma, Castelvecchi, 2009. Y véase Dominique Kircher Reill, «Fiume Crisis: Life in the Wake of the Habsburg Empire», Cambridge, Harvard University Press, 2020. Disponible en: https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674244245, consultado el 13 de febrero de 2021.

675. Ruth Ben-Ghiat, *La cultura fascista,* Bolonia, Il Mulino, 2000, pp. 207-211.

676. Citado en MacGregor Knox, *Common Destiny: Dictatorship, Foreign Policy and War in Fascist Italy and Nazi Germany,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 61.

677. Citado en Emilio Gentile, *La Grande Italia: Il mito della nazione nel XX secolo,* Roma y Bari, Laterza, 2006, pp. 193-194.

678. La expresión «ermitaño sanguinario» es de MacGregor Knox, *Common Destiny*..., cit., p. 61.

679. Véase Davide Rodogno, *Fascism's European Empire: Italian Occupation during the Second World War,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 44-46.

680. Giovanni Gentile, *I profeti del risorgimento italiano,* Florencia, Vallecchi Editore, 1923, pp. 35-37. Giovanni Gentile decía estar convencido de que la «filosofía» del fascismo no era «una filosofía que piensa sino una filosofía que hace, y que se revela no en fórmulas sino en acciones» (G. Gentile, *Origini e dottrina...,* cit., p. 58).

681. Citado en Emilio Gentile, *Il culto del littorio,* Roma y Bari, Laterza, 1994, pp. 115-116.

682. Emilio Gentile, *Fascismo, storia e interpretazione,* Roma y Bari, Laterza, 2002, pp. 214-215; y *Il culto del littorio,* cit., pp. 111-117. Sobre Giovanni Gentile y Mazzini, véase Claudio Fogu, *The Historic Imaginary: Politics of History in Fascist Italy,* Toronto, Buffalo y Londres, University of Toronto Press, 2003, pp. 25-27.

683. Citado en Emilio Gentile, *La Grande Italia...,* cit., pp. 153-154.

684. Citado en Davide Rodogno, «Le Nouvel Ordre fasciste en Méditerranée, 1940-1943: Présupposés idéologiques, visions et velléités», *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 55 (2008), pp. 138-156.

685. Citado en Duranti, *The Conservative Human Rights Revolution*..., cit., p. 77.

686. Oswald Mosley, *Europe: Faith and Plan* (Euphorion Books, 1958), pp. 135-136; 2-3.

687. Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature* [1948], París, Gallimard, 2008, p. 280.

688. Peter Jay, «Europe: Periclean League of Democracies, Bonaparte's Third French Empire or Carolingian Fourth Reich?», en *The Pursuit of Europe: Perspectives from the Engelsburg Seminar,* ed. Kurt Almqvist y Alexander Linklater, Estocolmo, Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation, 2012, pp. 63-72, cuyo título lo dice todo.

689. Wells *et al., The New World Order,* cit., pp. 4, 26.

690. Kojève, «Outline...», cit., pp. 3-40.

691. Anson Rabinbach y Sandra L. Gilman, eds., *The Third Reich Source Book,* Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press, 2013, pp. 865-866. Véase también Harold James, *The Roman Predicament: how the rules of international order create the politics of empire,* Princeton, Princeton University Press, 2006, p. 123. Y sobre Moltke, véase Ger van Roon, *German Resistance to Hitler: Count Moltke and the Kreisau Circle,* Londres, Nueva York, Van Nostrand Reinhold Co., 1971.

692. Altiero Spinelli, *La mia battaglia per un'Europa diversa,* Maduria, Lacaita Editore, 1979, pp. 7, 25.

693. Spinelli está enterrado en el cementerio de Ventotene y, el 22 de agosto de 2016, el primer ministro italiano Matteo Renzi, la canciller alemana Angela Merkel y el presidente francés François Hollande se reunieron en la isla, que mientras tanto se había convertido en un complejo de vacaciones, para elaborar una reacción coordinada a un posible *brexit*.

694. Altiero Spinelli, *Il manifesto di Ventotene con un saggio di Norberto Bobbio,* Bolonia, Il Mulino, 1991, p. 37.

695. Ibíd., pp. 42-47.

696. Altiero Spinelli, «Politica marxista e politica federalista» [escrito entre 1942 y 1943], en Spinelli, *Il manifesto di Ventotene,* cit., pp. 137-138.

697. Ibíd., p. 49.

698. Altiero Spinelli, «Sviluppo del moto per l'unità europea dopo la seconda guerra mondiale» [1957], en *Il Progetto europeo,* Bolonia, Il Mulino, 1985, p. 163.

699. Spinelli, *Il manifesto di Ventotene,* cit., pp. 48-50.

700. «Gli stati uniti d'Europa e le varie tendenze politiche», un panfleto escrito a finales de 1942 y reproducido en Spinelli, *Il manifesto di Ventotene,* cit., pp. 71-72.

701. Ibíd., pp. 92-93.

702. Ibíd., p. 93, citando a *Fausto*. En realidad, Mefistófeles está condenando el derecho consuetudinario por considerar que se parece a una «enfermedad eterna».

703. Jean Monnet, «Note de réflexion de Jean Monnet (Alger, 5 août 1943)», https://www.cvce.eu/obj/note_de_reflexion_de_jean_monnet_alger_5_aout_1943-fr-b61a8924-57bf-4890-9e4b-73bf4d882549.html, consultado el 11 de febrero de 2021.

704. Véase p. 122.

705. Spinelli, *Il manifesto di Ventotene,* cit., pp. 86-87.

706. Ibíd., p. 51.

707. Ibíd., p. 89.

708. T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture,* Nueva York, Harcourt, Brace, and Company, 1949, pp. 123-124.

709. Spinelli, *Il manifesto di Ventotene,* cit., p. 88.

710. Ibíd., pp. 49-50.

711. Citado en Walter Lipgens, *The Formation of the European Unity Movement* [vol. 1 de *A History of European Integration 1945-1947*], Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 57.

712. Altiero Spinelli, *Altiero Spinelli: From Ventotene to the European Constitution,* ARENA Report No 1/07, RECON Report No 1, ed. Agustín José Menéndez, Oslo, Centre for European Studies University of Oslo, 2007, p. 72, http://www.reconproject.eu/main.php/RECONreport0107.pdf?fileitem=50487350, consultado el 11 de febrero de 2021. Quisiera dar las gracias a Mike Rapport por llamar mi atención sobre el Proyecto de Tratado.

713. Véanse pp. 340-349.

6
REMODELAR EUROPA

I

Según Henri Brugmans, historiador y futuro rector del Colegio de Europa de Brujas, la derrota final de Alemania el 8 de mayo de 1945 —ese «momento de Liberación»— había persuadido a toda una generación de que el continente estaba a punto de experimentar una «regeneración», y que a partir de entonces «todo era posible»[714]. Animado por esa oleada de optimismo, en septiembre del año siguiente Brugmans, junto con Altiero Spinelli, Denis de Rougemont, Henri Frenay y Alexandre Marc, y aproximadamente setenta delegados de dieciséis naciones europeas, fundaron la Unión de Federalistas Europeos, con Brugmans como presidente. Sin embargo, el optimismo no duró mucho. Al cabo de menos de un año, el proyecto visionario, a menudo aparentemente imposible, de Spinelli y de los demás miembros de la resistencia en tiempos de guerra para la creación de una federación europea prácticamente se había venido abajo. La «idea europea», se lamentaba Brugmans, «que había gozado de un apoyo tan generalizado» parecía «haber desaparecido de la escena política». Brugmans pensaba que tal vez era inevitable, dado que «la alegría de la liberación había asumido formas nacionales, a menudo nacionalistas, en vez de servir para inspirar empeños europeos»[715]. A ojos de tanta gente que reemprendía la marcha entre los escombros de las ciudades donde habían sido encarcelados durante tanto tiempo por un régimen extraño y odiado, para quienes tanto habían contribuido a hacer posible la ansiada Liberación, las que habían sido liberadas eran Francia, Bélgica, Holanda y Dinamarca, no «Europa».

Sin embargo, Brugmans era excesivamente pesimista. Incluso en medio del fervor nacionalista que siguió al 8 de mayo, seguía habiendo mucha gente que se daba cuenta de que cualquiera que fuera la forma que hubiera asumido la derrota de Alemania, la reconstrucción de la posguerra, si se pretendía que fuera duradera, únicamente podía ser un esfuerzo colaborativo de ámbito continental. En los meses inmediatamente posteriores al final de la guerra, surgió una plétora de pequeños comités concebidos para promover cierto grado de unión europea, entre ellos un intento de Gaston Riou de recuperar el proyecto de unión aduanera de Aristide Briand y después, en 1946, de establecer una más ambiciosa «Unión Económica y Federal Europea»[716]. Sin embargo, ninguno de esos proyectos duró mucho, ni logró nada sustancial, en parte debido a que la reconstrucción estuvo dominada no tanto por los propios europeos sino por las dos superpotencias y principales vencedoras de la contienda, la Unión Soviética y Estados Unidos, y ambas estaban, en el caso de los estadounidenses inicialmente, y en el de los soviéticos rotundamente, en contra de cualquier idea de una unificación europea. Para los soviéticos, cualquier cosa remotamente parecida a unos «Estados Unidos de Europa» solo podía ser el enésimo intento de crear —como Stalin definió el Plan Briand en 1930— un «movimiento burgués para la intervención contra la Unión Soviética»[717]. La hostilidad de Rusia a la unificación europea ha sido constante de un régimen a otro, salvo por un breve interludio en la década de 1980. Ya desde el intento de Napoleón de «liberar» Rusia y desde la «cruzada» de Hitler contra la URSS, los rusos han considerado una Europa unificada poco más que una estrategia concebida para contener, cuando no para destruir, el Imperio Ruso, sea zarista o sea soviético. Para Vladímir Putin, exactamente igual que para Stalin, una Europa democrática liberal y unida supone una constante amenaza para la existencia misma de Rusia, en lo político, lo cultural y lo económico, aunque los motivos de Stalin para creerlo así eran mucho más sólidos que los de Putin.

Análogamente, durante los últimos años de la guerra, Estados Unidos se había mostrado poco favorable a la idea de una Europa federal. En Washington muchos creían que, dado que una guerra con la Unión Soviética era impensable, y casi con seguridad imposible de ganar, y teniendo en

cuenta que una presencia permanente de Estados Unidos en Europa resultaría inaceptable para el electorado estadounidense, la única manera de alcanzar una paz entre las dos superpotencias ahora reinantes era entregando Europa a la Unión Soviética. Lo que William C. Bullitt, primer embajador estadounidense en la Unión Soviética, y posteriormente embajador en Francia, denominaba el «gran proyecto» de Franklin Roosevelt consistió en «enrolar a la Unión Soviética como un colaborador sincero y bien dispuesto en los acuerdos de la posguerra», sin tener en cuenta las posibles consecuencias para las «naciones menores de Europa»[718]. En septiembre de 1943, el propio Roosevelt, en una conversación privada, había expuesto sus planes para el mundo de la posguerra como una división del mundo entero en cuatro «esferas de influencia»: Estados Unidos, Gran Bretaña, la Unión Soviética y China. Estados Unidos se quedaría con el Pacífico, China con el Extremo Oriente, mientras que a Gran Bretaña y a la URSS les corresponderían Europa y África; pero «como los intereses de Gran Bretaña son sobre todo coloniales, cabe suponer que Rusia predominará en Europa». Roosevelt reconocía que esa posibilidad podría resultar muy dura para los europeos, pero ellos simplemente tendrían que sobrevivir a la dominación soviética con la esperanza de poder «convivir en buenos términos con los rusos hasta dentro de diez o veinte años»[719].

Sin embargo, Winston Churchill no opinaba lo mismo. Estaba convencido de que, una vez acabada la guerra, «Europa y la civilización europea», que, empero, no incluía a Gran Bretaña, «debe volver a levantarse desde el caos y la carnicería en que se ha visto sumida», y estaba firmemente convencido de que la única manera de lograrlo era por medio de una unión federal[720]. En octubre de 1942, Churchill le escribía a Anthony Eden, a la sazón ministro de Asuntos Exteriores británico, que «sería un desastre inconmensurable si el bolchevismo ruso se impusiera a la cultura y a la independencia de los históricos Estados de Europa. Por difícil que resulte admitirlo, yo confío en que la familia europea podría actuar de forma unitaria, con una sola voz, en el marco de un Consejo de Europa»[721]. En el mes de marzo del año siguiente, Churchill esbozó una propuesta para la creación de ese «Consejo de Europa» «en el marco de una institución

mundial que encarne o represente a Naciones Unidas» —la analogía con el Plan Briand era inevitable— y la creación de un «consejo mundial» formado por los «Tres Grandes» —Gran Bretaña, Estados Unidos y la Unión Soviética— con representantes de las uniones menores que se crearán tanto en Europa como en Asia. La futura unión europea debía estar constituida por aproximadamente doce Estados, que posteriormente formarían un «consejo de los Estados Unidos de Europa»[722].

En su día, casi todo aquello cayó en saco roto en Washington. Sin embargo, dos años después, y con la victoria de los Aliados casi asegurada, cuando los «Tres Grandes» se reunieron en Yalta en febrero de 1945, Roosevelt había acabado reconociendo que no podía permitirse que la Unión Soviética se hiciera con el control efectivo de todo el continente, y que cualquiera que fuera la forma que asumiera finalmente el futuro equilibrio del poder en el mundo, la condición necesaria para la contención de la URSS era (como mínimo) una alianza de democracias en Europa occidental. Análogamente, el Plan Marshall (oficialmente, Programa para la Recuperación Europea), aprobado por el presidente Harry Truman, y que entró en vigor tres años después, el 3 de abril de 1948, no solo se concibió para ayudar a las naciones de Europa a reconstruir sus economías y a restablecer, en palabras del secretario de Estado estadounidense George Marshall, «la confianza del pueblo de Europa en el futuro económico de sus propios países y de Europa en su conjunto»; también había sido ideado para encauzar a los países europeos hacia una eventual unificación económica y (acaso) política. Era algo que saltaba a la vista teniendo en cuenta que el plan requería que las naciones europeas empezaran a desmantelar las barreras comerciales entre ellas y que se creara una organización paneuropea encargada de supervisar el proceso de recuperación económica[723]. A todos los efectos, el plan era un proyecto de largo alcance para remodelar Europa, por lo menos económicamente, a imagen de Estados Unidos. Además, era un intento, hay que admitir que muy disimulado, de fomentar la creación de alguna versión, no muy claramente definida, de unos «Estados Unidos de Europa» —en palabras del historiador Michael Hogan, un intento de «rehacer Europa occidental a imagen del “país de Dios”»[724].

Da la sensación de que Churchill, por su parte, tenía unas ambiciones más grandiosas. En noviembre de 1945, durante un apasionado discurso ante el Parlamento belga, evocó la visión de una nueva Europa que iba a ser mucho más que un mero bastión contra el expansionismo comunista. Dijo que los «Estados Unidos de Europa unificarán este Continente de una forma desconocida desde la caída del Imperio Romano, y en su seno todos sus pueblos podrán vivir juntos en prosperidad, en justicia y en paz»[725]. Y el 19 de septiembre del año siguiente, Churchill pronunció un discurso en la Universidad de Zúrich, hoy famoso, con la bravuconería que le caracterizaba.

«Si Europa alguna vez se uniera», empezó diciendo, «y compartiera su legado común, no habría límites a la felicidad, a la prosperidad y a la gloria de que gozarían sus trescientos o cuatrocientos millones de habitantes». Sin embargo, era tristemente sabido por todos que durante siglos sus habitantes solo habían conocido los conflictos y la discordia. Maltratada por «las temibles peleas nacionalistas» que ya habían tenido como consecuencia dos guerras mundiales, «una inmensa masa temblorosa de seres humanos atormentados, hambrientos, agobiados por las preocupaciones y desconcertados contemplan boquiabiertos las ruinas de sus ciudades y sus hogares». Fue únicamente la intervención de «esa gran República de la otra orilla del Océano Atlántico», que por fin había abierto los ojos al hecho de que «la ruina y la esclavización de Europa también iban a afectar a su propio destino», lo que salvó al continente de volver a «la crueldad y la miseria de la Edad Media». Pero Churchill advertía de que «aún podrían volver». Solo podía haber un medio seguro para impedir cualquier futuro resurgimiento de las viejas animosidades, un medio que haría que «toda Europa, o la mayor parte de ella, fuera igual de libre y feliz que Suiza hoy en día». Y ese medio era «construir una especie de Estados Unidos de Europa». Posteriormente muchos se preguntaron qué podía significar esa última expresión. ¿Cuáles eran exactamente los límites que debía tener esa «especie de Estados Unidos de Europa»? Cuando más tarde su colega Robert («Bob») Boothby le preguntó a Churchill qué había querido decir con «una especie de», este le respondió con evasivas y comentó irritado:

«No estamos haciendo una máquina, estamos cultivando una planta viva»[726].

En realidad, «una especie de Estados Unidos de Europa» era muy parecido a lo que se pretendía que aportara la Sociedad de las Naciones. Y no es difícil discernir detrás de casi todas las afirmaciones de Churchill sobre Europa la sombra acechante del Plan Briand. La Sociedad de las Naciones había fracasado, a juicio de Churchill, «no por culpa de sus principios ni de su concepción», sino porque estos fueron «abandonados por los Estados que la crearon». Por mucho que Churchill instara a sus oyentes a mirar al futuro, no al pasado, a unir a la «familia europea» en un «acto de olvido contra todos los crímenes y las locuras del pasado», su visión seguía siendo, igual que lo fue la de Briand, la de una «organización regional de Europa» bajo la influencia más general de una organización mundial, pero ahora con la Organización de Naciones Unidas en lugar de la Sociedad de las Naciones.

No obstante, aparentemente, el modelo que Churchill tenía en mente para el nuevo orden europeo no era, a pesar de sus reiteradas alusiones a los «Estados Unidos de Europa», los Estados Unidos de América, ni siquiera la Federación Suiza. Era, en cambio, la Mancomunidad Británica de Naciones, que él afirmaba que era el «principal apoyo» de lo que él denominaba reiteradamente la «organización mundial». El «grupo europeo» dentro de dicha organización conferiría una «sensación de patriotismo ampliado y de ciudadanía común a los trastornados pueblos de este poderoso y turbulento continente». Y si a alguien le cabía la mínima duda de la distancia que separaba a Gran Bretaña y a su Commonwealth de «Europa», Churchill concluía su conferencia con la esperanza de que «Gran Bretaña, la Mancomunidad Británica de Naciones, la poderosa América y confío en que también la Rusia soviética» sean conjuntamente los «amigos y patrocinadores de la nueva Europa y defiendan su derecho a vivir y a brillar»[727]. Como observaba posteriormente Rougemont, a los británicos siempre les había preocupado ante todo la supervivencia de su imperio —ahora disfrazado como la Commonwealth británica. «Para nosotros, los europeos continentales», escribía Rougemont, «lo que estaba en juego era Europa. Para los ingleses, era más bien el imperio; y la unificación de

Europa podía ser capaz de salvar el imperio siempre y cuando no estuviera ni demasiado aquí ni allá, siempre y cuando no fuera demasiado precisa, ni demasiado continental»[728].

Al margen de los recelos que pudieran sentir Rougemont y otros al respecto, el discurso de Churchill fue acogido por muchísimos federalistas con un entusiasmo generalizado, aunque a menudo cauto. «Probablemente no hay ni un solo federalista europeo», escribía el periodista, literato y activista franco-suizo Léon van Vassenhove, «que no esté agradecido a Churchill por el hecho de que, en lo que podría ser un momento decisivo, haya indicado a los pueblos de Europa que la unión es el único camino a la salvación, y haya insistido en la necesidad de que se unan de inmediato». Brugmans mostraba más cautela, pero la misma aprobación. «Por primera vez en la historia moderna», le comentaba al corresponsal especial de la agencia Reuters en febrero de 1947, con evidente alivio, «Gran Bretaña parece interesada en fortalecer a Europa en vez de en debilitarla»[729].

Sin embargo, no todo el mundo estaba tan encantado con la descripción que hacía Churchill de esa «especie de Estados Unidos de Europa» como algún tipo de nuevo *Grossraum* que debía aliarse con los de Estados Unidos y la Mancomunidad Británica de Naciones a fin de contener el creciente poder de la Unión Soviética. Se trataba, como dijo el político antifascista, historiador y catedrático de la Universidad de Harvard Gaetano Salvemini durante un encuentro en el Teatro Eliseo de Roma, de «un intento de arrastrar a Europa a un conflicto entre los sistemas soviético y anglo-estadounidense». El llamamiento de Churchill a la unidad europea era descrito en parecidos términos, con una fuerte dosis de sarcasmo, por Hans Bauer, presidente de la organización Europa-Union, como nada más y nada menos que una «invitación a los países europeos a que tengan la amabilidad de formar una zona de seguridad que proteja las Islas Británicas de las bombas y los ataques aéreos procedentes de la parte de Europa central controlada por los soviéticos»[730].

Esa visión de los verdaderos móviles que había detrás de la creación de una Europa unida, al margen de la forma que asumiera finalmente, persistió durante gran parte de la Guerra Fría. La izquierda a menudo la veía como una estrategia patrocinada por Estados Unidos para fortalecer a Alemania

como contrapeso a la URSS. Los neoliberales económicos de la derecha, seguidores del brillante, aunque quijotesco, economista austriaco Friedrich Hayek, contemplaban la posibilidad de una integración europea como una amenaza para la Comunidad Atlántica. A su juicio, lo que hacía falta no eran unos futuros Estados Unidos de Europa, sino un retorno a lo que por lo menos una parte de ellos imaginaba que habían sido los años dorados anteriores a 1914, cuando la economía mundial, según su versión de los hechos, había sido una economía unitaria y cuando, como escribió con añoranza Benedetto Croce en 1932, «la vieja Europa» había sido un lugar de «riquezas […] comercio floreciente, abundancia de bienes […] vida cómoda, una fuerte sensación de seguridad»[731].

Incluso en Gran Bretaña, el discurso de Churchill fue recibido con cierto desprecio glacial. En un libro publicado en Estados Unidos, con el acertado título *You Can't Turn the Clock Back* («No se puede retrasar el reloj») (cada uno de cuyos capítulos iba precedido de un pasaje de *Alicia en el país de las maravillas*), R. W. G. Mackay señalaba que la tan cacareada Mancomunidad de Naciones ya era, a todos los efectos, cosa del pasado, y que «no puede seguir siendo una entidad política y económica en el mundo moderno porque no tiene bastante poder como para defenderse en todas las regiones del mundo». Mackay argumentaba que Gran Bretaña tenía que «asumir sus responsabilidades» para con Europa y convertirse en «miembro fundacional» de cualquier futura federación europea, y eso «señala el fin de la Commonwealth británica tal y como se ha venido entendiendo hasta ahora». Además, Mackay estaba tan seguro como Bauer de que el principal objetivo de Churchill era crear un frente común contra la Unión Soviética, y que era totalmente imposible que un acuerdo que implicara una renuncia a «la soberanía suficiente como para establecer […] una federación pudiera basarse en un concepto tan negativo»[732]. Lo que también reconocía Mackay, aunque no era precisamente el único, era que efectivamente la guerra había señalado el principio del fin del Imperio Británico, incluso en la forma muy atenuada de la Commonwealth, y que el camino a seguir era que Gran Bretaña se convirtiera en un miembro efectivo —lo que también significaba comprometido— de una nueva unión europea, independientemente de la forma que asumiera. Para Churchill, veterano de

la Guerra Anglo-Sudanesa y de la Guerra de los Bóers, y que todo el mundo sabía que había participado en la carga de caballería de la Batalla de Omdurman (Sudán) en septiembre de 1898, ese futuro era prácticamente invisible.

A pesar de todo, «Churchill el europeo», como le llamó la revista suiza *Europa,* pese a su derrota a manos del electorado británico en 1945, era un estadista que gozaba de un inmenso prestigio internacional. Además, su discurso llamó la atención, en un momento de confusión e incertidumbre, sobre la posibilidad de que aún fuera viable una nueva Europa unida, y de que los pueblos de Europa occidental pudieran no solo contribuir a asegurar la frontera contra una Europa oriental comunista, sino también vivir a partir de entonces, si no exactamente «de una forma desconocida desde la caída del Imperio Romano», acaso sí de forma que, en vez de enzarzarse en incesantes combates entre ellos, los pueblos europeos fueran realmente capaces de «vivir juntos en prosperidad, en justicia y en paz».

Dos años después, entre el 7 y el 11 de mayo de 1948, Churchill presidió una reunión en La Haya de lo que vino en llamarse el «Congreso de Europa», y que un observador describió como una asamblea de los «Estados Generales de Europa». Asistieron aproximadamente ochocientos delegados, entre ellos más de sesenta ministros de distintos Gobiernos; el futuro canciller de la República Federal de Alemania (RFA) Konrad Adenauer; un futuro primer ministro y presidente de Francia, François Mitterrand (a la sazón ministro de Excombatientes y Víctimas de Guerra); un ex primer ministro francés, Édouard Daladier; Altiero Spinelli; Harold Macmillan, futuro primer ministro británico; y más de doscientos miembros de los Parlamentos de Europa. Rougemont, que también asistió, dejó una vívida y recargada crónica de los acontecimientos. Estaba sentado bajo el grandioso techo abovedado de madera de la «Sala de los Caballeros», sede del Parlamento holandés, con la mejilla apoyada en los pliegues de una enorme cortina de terciopelo púrpura, detrás de «dos filas de espaldas y de nucas fascinantes que sobresalen por encima de los respaldos de los sillones. Esa nuca muy ancha y roja es Paul Ramadier [otro ex primer ministro francés], esa nuca plácida y rubia es Paul van Zeeland [ex primer ministro de Bélgica]; y esa ausencia de nuca es Paul Reynaud [primer

ministro de Francia cuando la invasión alemana de 1940]. […] Una nuca blanca e hinchada en lo alto de un chaqué negro, Winston Churchill». Rougemont tenía a ambos lados a sus viejos amigos y antiguos compañeros en la lucha por una nueva Europa: «los ojos rasgados de Coudenhove, la sonrisa volteriana de lord Layton», alguien que tenía «el mismo perfil que el Sombrerero Loco de *Alicia en el país de las maravillas,* no puede ser más que Bertrand Russell […] diputados socialistas ingleses, un alegre anarquista italiano, unos ministros alemanes con gafas sin montura». «¿Dónde estoy?», se preguntaba Rougemont, «¿En qué época? ¿En un sueño? ¿Qué está pasando?». Entonces alguien habló ante un micrófono y su voz reverberó por la sala. «La tarea que tenemos ante nosotros en este congreso», decía, «no es solo alzar la voz de Europa como una patria unida. […] Tenemos que decidir aquí y ahora que se constituya una Asamblea Europea».

Sí, concluía Rougemont, efectivamente era un sueño, «un sueño hecho realidad con el que llevo soñando veinte años»[733]. Las emociones estaban a flor de piel. «Hemos visto», comentaba entusiasmado Paul Ramadier, «que prácticamente nadie ha defendido la reaccionaria idea de la soberanía nacional»[734]. La gente hablaba del «nacimiento de una nueva era», de una «masacre del día de san Bartolomé para la soberanía nacional» (tal vez una alusión desafortunada) o de un nuevo «Juramento del Juego de Pelota». No obstante, los británicos se mostraban, como en anteriores ocasiones, vacilantes, escépticos e instaban a la prudencia: «Recuerde su propio dicho francés», le dijo Harold Macmillan, que en 1957 llegaría a ser primer ministro británico, a Paul Reynaud «apresúrate despacio» *(hâte-toi lentement)*. A lo que Reynaud le contestó: «¡Un extraño comentario viniendo de alguien que se está ahogando!»[735]. A pesar de todo, lo que Churchill denominó «este histórico momento» generó tal «clima de entusiasmo y fervor» que a Churchill se le llenaron los ojos de lágrimas cuando habló. Todo culminó, en palabras de Brugmans, en un «ímpetu unánime». Pero el discurso terminó con el mal presagio de que en ese momento estalló una tormenta eléctrica tan atronadora que ahogaba incluso la estruendosa voz de Churchill[736].

La reunión concluyó con una resolución apoyada, aunque a regañadientes, incluso por Gran Bretaña, para crear una «Asamblea Europea», y establecía para ese fin un grupo de trabajo bajo la supervisión de Ramadier. Sin embargo, las negociaciones que tuvieron lugar entre julio de 1948 y enero de 1949 fueron, como era de esperar, reñidas y poco concluyentes. En particular, los británicos querían asegurarse de que jamás pudiera hacerse realidad algo siquiera remotamente parecido a una asamblea popular europea —una «cámara de ecos donde los chalados podrían hacer oír su voz», en palabras de Ernest Bevin, a la sazón ministro de Asuntos Exteriores[737]. Por el contrario, el Gobierno francés quería ver algo mucho más parecido a lo que posteriormente ha llegado a ser el Parlamento Europeo, cuyos miembros fueran elegidos y no nombrados por sus respectivos Gobiernos, y que tuvieran libertad para votar como quisieran. Al final, y tras abundantes forcejeos, que provocaron que Francia amenazara con crear unilateralmente su propia asamblea, y en un incómodo compromiso que no satisfacía a nadie, se acordó subdividir el consejo en una comisión de ministros que representara a los Gobiernos de los Estados miembros y una asamblea consultiva que representara a sus parlamentos. El 5 de mayo de 1949, por medio del Tratado de Londres, finalmente se creó el Consejo de Europa, formado por Francia, Alemania, Italia, Bélgica, Países Bajos, Suecia, Dinamarca, Noruega, Irlanda y el siempre renuente Reino Unido (y al que más tarde se sumaron Grecia y Turquía). Tres meses después, el 10 de agosto de 1949, con Paul-Henri Spaak, ministro de Asuntos Exteriores de Bélgica como presidente, la Asamblea Consultiva se reunió en Estrasburgo con motivo de su primera sesión plenaria, que duró casi un mes. Asistieron Adenauer, Schuman, Mitterrand, Churchill, Georges Bidault (antiguo presidente del Consejo Nacional de la Resistencia de Francia) y, en calidad de observadores, Rougemont y Salvador de Madariaga (que vivía en un exilio autoimpuesto de la España franquista), entre otros. Los Estatutos del Consejo decían que su cometido era «lograr una mayor unidad entre sus miembros con el propósito de salvaguardar y hacer realidad los ideales y principios que son su legado común, así como facilitar su progreso económico y social». Esos ideales, aunque oportunamente se dejaban sin definir con precisión, se describían a grandes

rasgos como «los valores espirituales y morales que son el legado común de sus pueblos y la verdadera fuente de la libertad individual, de la libertad política y del imperio de la ley, unos principios que constituyen la base de toda verdadera democracia»[738]. El Consejo sigue existiendo. Pero su creación no señaló, como habían esperado tan ardientemente sus miembros fundadores, el primer paso en el camino a unos Estados Unidos de Europa. Creó la bandera y el himno posteriormente adoptados por la Unión Europea. Ningún Estado ha ingresado en la UE sin hacerlo antes en el Consejo de Europa, que es responsable del Tribunal Europeo de Derechos Humanos. Pero a pesar de ello, y a pesar de su evidente influencia, el Consejo nunca se incorporó a la estructura de gobierno de la UE.

II

Hubo muchos que se dieron cuenta, ya desde mucho antes del final de la guerra, de que el sistema de Estados que hizo posible el periodo de la «Gran Guerra Civil Europea» en su conjunto tendría que cambiar sustancialmente si lo que se pretendía era que el proceso simplemente no se repitiera en un conflicto aparentemente ilimitado. En una fecha tan temprana como 1941, E. H. Carr advertía de que, igual que en 1919, «los debates legalistas sobre soberanía, ligas y federaciones pueden convertirse en un señuelo para desviar la opinión pública y apartarla de todas las cuestiones prácticas de cooperación e interdependencia, militar y económica, de las que depende el futuro»[739]. Muchos de los que después fueron fundadores de la UE estaban de acuerdo en líneas generales. La creación del Consejo de Europa fue en sí misma poco más que insignificante, pero en realidad no tenía que idear un proyecto institucional claro para el futuro, y de hecho había demostrado ser poco más de la «cámara de ecos» de la que hablaba Bevin. «Aquel verano, en el Consejo de Europa de Estrasburgo», escribía años más tarde Jean Monnet, «se aprobaron varias resoluciones espectaculares entre la aclamación general», pero una vez proclamadas, «desaparecieron sin dejar rastro». Monnet concluía que todo aquel asunto simplemente vino a confirmar su convicción de que «ese planteamiento no llevaba a ninguna

parte». Monnet —que había sido, entre muchas otras cosas, vendedor de coñac (para la empresa de su padre), vicesecretario general de la Sociedad de las Naciones, financiero internacional, asesor del presidente Roosevelt, y ministro de Armamento en el Comité de Liberación Nacional, el Gobierno de De Gaulle en el exilio durante la Segunda Guerra Mundial— era ante todo un hombre pragmático.

A juicio de Monnet, La Haya y Estrasburgo habían sido poco más que una abrumadora manifestación de entusiasmo y de buena voluntad. Incluso Rougemont, a pesar de su entusiasmo impulsivo, concluía que aunque «la batalla más difícil para la unidad de Europa se había ganado en La Haya», y pese a que el congreso se había propuesto provocar «un shock, a fin de modificar las opiniones», y que, efectivamente había «despertado la conciencia de Europa», sus «conclusiones más espectaculares […] no se hicieron realidad hasta mucho después o se materializaron en otro lugar»[740]. Desde luego, Churchill ya tenía su Consejo; pero en vez de ser el precursor de una nueva asamblea parlamentaria europea, se había convertido rápidamente en poco más que en «una tertulia». A pesar de aquella ambiciosa retórica, «entre estos grandes agrupamientos de países», observaba Monnet, «el interés común era demasiado indefinido, y las disciplinas comunes eran demasiado laxas»[741]. La opinión pública se centraba en lo que Monnet denominaba despectivamente «hechizos de magia», que los federalistas más entusiastas y sus aliados seguían «refinando», al tiempo que se mostraban reiteradamente incapaces de comprender por qué «la realidad se les resistía tan obstinadamente»[742]. Probablemente también fue la gran oportunidad perdida para Europa.

Al cabo de unos años el pesimismo de Monnet sobre los posibles resultados que cabía esperar del Congreso de Europa y de la reunión del Consejo de Europa ya había cundido por casi toda Europa. Como comentaba negativamente Brugmans en 1952: «Entonces llegamos a la triste conclusión de que iba a resultar difícil organizar la vida política en Europa». Después de la guerra, en el «momento de la Liberación», muchos habían llegado a creer que estaban viviendo un momento de «regeneración», que «todo era posible», algo que la euforia generada por el Congreso de Europa de La Haya parecía haber confirmado

abundantemente. Sin embargo, ahora Brugmans se lamentaba de que «hemos tenido que desengañarnos». Aun así, y pese a su supuesto pesimismo, él estaba convencido de que todavía podía advertir que «poco a poco, en casi todos los países, está cobrando forma una nueva teoría política». Brugmans no estaba seguro de la forma que esa teoría asumiría finalmente, pero seguía convencido de que inevitablemente estaría «condicionada por la presencia del pensamiento federalista, flexible, coherente, organizado pero abierto»[743].

Todos los proyectos que abogaban por algún tipo de Europa unida se habían basado en el presupuesto de que la única forma de crear una Europa unificada tenía que empezar por la política y el derecho. Monnet no opinaba lo mismo. Decía que lo que hacía falta era un camino seguro hacia adelante, por medio de algo que fuera al mismo tiempo más «práctico y más ambicioso» que cualquier «hechizo» de los que se anunciaron a bombo y platillo en La Haya, y que el alentador, pero en última instancia amorfo, discurso de los valores europeos como baluarte contra la amenaza del comunismo. Para Monnet lo más crucial era que ese camino afrontara «más en profundidad y en un frente más estrecho» el problema de la «soberanía nacional», un problema que ni el Congreso de Europa de La Haya ni la reunión del Consejo de Europa en Estrasburgo habían resuelto adecuadamente[744]. A juicio de Monnet, y es seguro que él no era el único, la única forma de lograrlo, por lo menos en un primer momento, era por medio de algún tipo de alianza económica, algo parecido a la unión aduanera que proponía Aristide Briand, que se concibió para allanar el camino a su *lien fédéral*. Una vez asegurada esa alianza, todo lo demás, todo lo que fuera esencialmente «político» (hasta unos eventuales «Estados Unidos de Europa»), vendría detrás de forma inevitable e indolora.

No obstante, a principios de la década de los cincuenta, casi todo el mundo, incluso Monnet, creía que una unión aduanera plena era irrealizable. Claramente hacía falta algo aún más restringido, más factible, pero altamente simbólico. La forma definitiva que asumió ese «algo» fue la propuesta para una «Comunidad Europea del Carbón y el Acero», redactada por el primer ministro francés Robert Schuman, con la ayuda de Monnet, y el apoyo entusiasta del canciller de la República Federal de Alemania,

Konrad Adenauer, y del primer ministro italiano Alcide De Gasperi, que con ello vinieron en llamarse, de forma coloquial y no exenta de ironía, en la enésima alusión a Estados Unidos, los «Padres Fundadores» de la futura UE. La creación de ese nuevo organismo internacional fue anunciada por Schuman el 9 de mayo de 1950, en una declaración emitida por el Quai d'Orsay (Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia), y refrendada menos de un año después, el 18 de abril de 1951 en París, por Francia, Alemania, Italia, Bélgica, Luxemburgo y Países Bajos. (Gran Bretaña, que acababa de lograr nacionalizar ambas industrias, no veía motivo para ponerlas de inmediato en manos de una organización transnacional de futuro incierto y, desde el punto de vista británico, de objetivos inciertos. Por consiguiente, el Gobierno británico intentó, discretamente, sabotear todo el proceso con la esperanza de que, cuando el plan original fracasara, pudiera establecerse en su lugar otro mucho más limitado, más favorable a los intereses británicos, y que, crucialmente, no entrañara una transferencia de soberanía[745].)

Para lograr sus objetivos, la CECA debía estar dotada, a diferencia de todas las alianzas puramente económicas anteriores, de un consejo supremo, calificado como «primer gobierno europeo», formado por delegados independientes, cuyo primer presidente iba a ser el propio Monnet. Iba a disponer de una asamblea común formada por parlamentarios de los Estados miembros, un consejo de ministros especial, también de los Estados miembros, y un tribunal de justicia —que el científico político germano-estadounidense Ernst Haas describía en 1958, cuando todavía existía un acalorado debate sobre la verdadera naturaleza de la CECA, como «el aspecto más inequívocamente federal de la Comunidad»[746]. Esos fueron los organismos precursores de cuatro de las siete instituciones de la Unión Europea: la Comisión Europea, el Parlamento, el Consejo de la Unión Europea (y el Consejo de Europa), y el Tribunal de Justicia Europeo.

Schuman y Monnet eran pragmáticos. Sentían escaso o nulo interés profesional por los grandiosos planes morales culturales, o incluso políticos, más allá de un compromiso con la regla básica de la democracia. Ambos creían que los asuntos económicos, la sustancia de todos los «logros concretos», podían y debían acabar conduciendo a la política, y no al revés —como había ocurrido tantas veces en la larga historia de Europa, desde las

guerras de religión en Francia en el siglo XVI hasta 1945. Si la guerra les había enseñado algo, era la verdad potencial del argumento de que el progreso, la seguridad y la felicidad solo podían darse allí donde todos los ciudadanos pudieran alcanzar lo que más querían en paz y sin interferencias del gobierno. El bien del individuo tenía prioridad sobre el bien, la grandeza, la gloria —o sobre cualesquiera otras supuestas propiedades que se le atribuyeran— del Estado. Ese planteamiento era, a juicio de Monnet, el único con probabilidades de dar resultado a largo plazo. Ellos no ofrecían ningún modelo para un futuro sistema de Estados del tipo que contemplaron anteriores pensadores, desde el duque de Sully, pasando por el abad de Saint-Pierre y Proudhon, hasta Lorimer, Bluntschli o Scelle. Sin embargo, a pesar de su tan cacareado «realismo», en realidad Monnet y los demás cofundadores no estaban menos comprometidos con la creación en última instancia de una Europa verdaderamente federal que sus predecesores, todos ellos más utópicos. No tenían nada que objetar a los objetivos generales que se debatieron con tanto entusiasmo en La Haya. Eran los «métodos federalistas» con los que supuestamente debían implementarse dichos objetivos los que, a juicio de Monnet, resultaban «totalmente extraños a las crudas y violentas tradiciones de la política internacional europea». Aparentemente, las instituciones administrativas creadas en virtud del Tratado de París no suponían ninguna amenaza (o si acaso una amenaza muy pequeña) a largo plazo para el poder soberano de los países firmantes. Al final, la CECA no estuvo a la altura de las promesas que se hacían en su Tratado. Adolecía de unos problemas administrativos y personales que finalmente llevaron a Monnet a dimitir del Consejo Supremo y a fundar a continuación el «Comité de Acción por los Estados Unidos de Europa»[747]. Por todo ello, estaba meridianamente claro que el objetivo en última instancia de los fundadores no era meramente económico, ni consistía simplemente en evitar futuras guerras entre los Estados europeos. Consistía, en realidad, en crear un nuevo orden político europeo. «El mal disimulado plan de Monnet», comentaba sardónicamente Altiero Spinelli en 1978,

> no era simplemente crear unos organismos tímidamente vinculados a unas tareas específicas, sino establecer una o más administraciones europeas en torno a las que se concentrarían los «intereses

concretos» con tanta fuerza que el soberano de muchas cabezas acabaría delegando más y más tareas administrativas. En un momento dado la cantidad se convertiría en calidad: la institución originalmente funcional se convertiría en un poder económico hecho y derecho. Al fin y al cabo, ¿Francia no se había creado así?

«Por supuesto», añadía, «solo un alto funcionario francés podría creer que si los *commis du roi* habían fundado el Estado francés, los comisarios del Consejo de Europa podían establecer los Estados Unidos de Europa»[748]. Así nació lo que vino en llamarse el *méthode Monnet* —el «método Monnet». Como dijo el gran científico político austriaco-estadounidense Stanley Hoffmann en 1966, «fue una apuesta por la posibilidad de sustituir el movimiento como un fin en sí mismo por un acuerdo sobre los fines». Durante todo ese proceso, la idea de soberanía nacional, que siempre había sido la amenaza concreta más persistente para cualquier clase de cooperación internacional, iba a ser «mordisqueada hoja por hoja como una alcachofa»[749].

Por supuesto, Spinelli tenía razón. Por mucho que la CECA estuviera firmemente basada en una alianza económica, con unas instituciones predominantemente económicas, todavía le faltaba ser una «comunidad» (una palabra que se usó para designar los sucesivos organismos europeos comunes hasta que se convirtió en una unión en 1992). Schuman había dicho que «Europa no se hará toda de una vez, ni conforme a un único plan. Se construirá a través de logros concretos, que primero crean una solidaridad de hecho». El primero de esos logros fue claramente una paz definitiva y duradera, en particular entre Francia y Alemania. Dado que desde hacía mucho tiempo el carbón y el acero habían sido los pilares de la guerra, casi todo el mundo creía que si ambos recursos se pusieran bajo un organismo intergubernamental común «una guerra entre Francia y Alemania resulta no solo impensable, sino materialmente imposible». Y no debemos olvidar nunca que, por muchos altibajos que sufriera a partir de ahí la historia de la UE, por mucho que a algunos les parezca que ahora la UE se está fragmentando irremisiblemente, es incuestionable que cumplió esa función concreta. No solo no ha habido conflictos entre Alemania y el resto de naciones de Europa desde hace casi ochenta años. La única guerra dentro de lo que en líneas generales podría considerarse «Europa» —por lo menos

geográficamente— fue el conflicto en Bosnia y Herzegovina entre 1992 y 1995. Pero todo ello, aunque puso de manifiesto la incapacidad de la UE para organizar una operación militar cooperativa, de ponerse tan siquiera de acuerdo sobre una política exterior común, fue una guerra entre Estados antiguos clientes de la Unión Soviética, exacerbada por unos rencores étnicos y religiosos que los años de sometimiento a la URSS habían logrado contener pero nunca resolver. Ni siquiera los movimientos populistas de extrema derecha en Alemania e Italia, que han intentado reivindicar, en vez de expiar, los actos de sus antecedentes nazis y fascistas, consideran posible ni deseable cualquier tipo de conflicto futuro dentro de Europa, a pesar de los rumores sobre las «preocupantes resonancias de Weimar» a raíz del éxito del partido Alternative für Deutschland («Alternativa para Alemania») en las elecciones regionales de Turingia en 2020. Además, Alemania y Francia han forjado unos lazos económicos, políticos y culturales —que se desarrollan a través de una Oficina Franco-Alemana de la Juventud, un Consejo Ministerial Franco-Alemán que se reúne dos veces al año, un canal de televisión conjunto (Arte), y el desarrollo de un libro de texto de historia franco-alemán— que, a pesar de las discrepancias, a veces graves, acerca de la velocidad y la forma de la integración europea y las políticas monetarias, ahora parece, sobre todo desde la elección de Emmanuel Macron a la Presidencia de Francia, que han avanzado en el cumplimiento de la visión carolingia de una Europa unida, con Francia y Alemania como núcleo, que defendía Victor Hugo[750].

No obstante, la CECA tenía como cometido explícito lograr mucho más que una simple paz, por muy extraordinario que probablemente resultara en la larga historia de incesantes conflictos del continente. Se concibió para que fuera, en palabras de Schuman, «la levadura sobre la que puede crecer una comunidad más amplia y más profunda entre países largamente enfrentados entre sí por divisiones sanguinarias», que inevitablemente tendría como consecuencia «el primer paso en la federación de Europa»[751]. Por supuesto, la CECA era en sí misma una comunidad formada por solo seis Estados europeos. Sin embargo, como dejó claro Monnet desde el principio, «obedecía, en la misma medida que los anteriores intentos de unidad europea, a una visión de algo mucho más allá de sí misma, de unos

Estados Unidos de Europa, una vez más, y al margen de la forma que adoptaran finalmente. Y como el propio Monnet dijo ante la Asamblea del Consejo de Europa en Estrasburgo el 19 de junio de 1953, ahora le correspondía a los Estados que todavía estaban fuera de la CECA «aceptar ese mismo principio revolucionario y entregar una parte de la soberanía nacional a una autoridad común», de modo que, en el resto de Europa,

> que ha estado tantos siglos dividida, y a la que los conflictos de los últimos cincuenta años han llevado al borde del desastre, los Parlamentos por fin accedan a otorgar a las autoridades comunes que hacen del pueblo de Europa un solo pueblo, la potestad de aplicar esas mismas normas, para que este continente, que dispone de suficientes recursos, y probablemente también de tantos hombres, intelecto e imaginación —o acaso más— que los que pueden encontrarse en cualquier otro lugar del mundo, puedan por fin utilizarlos para su prosperidad y su felicidad, en vez de emplearlos, como llevaba tanto tiempo haciendo, para su destrucción[752].

El preámbulo del propio Tratado de París, aunque aparentemente modesto en sus objetivos, explicaba con mayor detalle esas aspiraciones más amplias. Los Estados firmantes, decía el preámbulo, al tiempo que «RECONOCEN que Europa solo puede construirse a través de logros prácticos que, ante todo, crearán una solidaridad real, y mediante el establecimiento de unas bases comunes para el desarrollo económico», estaban a pesar de todo «CONVENCIDOS de que la contribución que puede hacer a la civilización una Europa organizada y vital es indispensable para el mantenimiento de unas relaciones pacíficas», y por consiguiente estaban «RESUELTOS […] a crear, por el procedimiento de establecer una comunidad económica, la base para una comunidad más amplia y más profunda entre unos pueblos que durante largo tiempo han estado divididos por sangrientos conflictos; y a sentar las bases de unas instituciones *que darán dirección a un destino compartido a partir de ahora*» (la cursiva es mía).

«Ha nacido Europa», le telegrafió Monnet a Konrad Adenauer el día que el Bundestag alemán ratificó el Tratado. «Viva Europa». Esa Europa iba a ser lo que a menudo se denominaba, en un tono un tanto irónico, la «Pequeña Europa». Pero también era, como dijo Schuman entonces, un «salto a lo desconocido»[753]. Tal vez no sea de extrañar que el 9 de mayo, el

día en que Schuman desveló su plan original, haya pasado a ser el «Día de Europa».

Sin embargo, nadie, y menos aún Schuman (a pesar de su retórica segura de sí misma en general), tendía a infravalorar el reto. Schuman lo advertía: «No podemos ocultar el hecho de que la integración de Europa es una tarea inmensa y ardua que nunca se había intentado hasta ahora». Y añadía que dicha tarea exigía «que la emprendamos juntos, sobre la base de una igualdad absoluta, con estima y confianza recíprocas, después de que nuestra generación haya experimentado el máximo grado de sufrimiento y de odio»[754]. Era la primera vez que las potencias firmantes habían hecho gala de su disposición a ceder una parte de su soberanía, hasta entonces celosamente custodiada, a una institución intergubernamental[755]. También era la primera vez que Francia y Alemania, que llevaban en un estado de conflicto casi permanente desde 1871, acordaban no solo enterrar sus diferencias, sino también formar una alianza, por lo menos temporal, para perseguir un objetivo común. Y cuando, en 1955, Monnet publicó una recopilación de sus discursos entre 1952 y 1954, le puso como título, bastante realista en aquel momento, *Les États-Unis d'Europe ont commencé* («Los Estados Unidos de Europa han empezado»).

Desde el momento en que entró en vigor el Tratado de París hasta hoy, la unificación e integración europeas han progresado por medio de una serie de tratados entrelazados que a todos los efectos han creado un sistema de derecho público europeo. Es significativo que se trate de un proceso que, desde el siglo XVIII por lo menos, ha sido considerado como la expresión oficial de la capacidad de Europa para crear alianzas entre los pueblos, y como tal ha sido un aspecto crucial del proceso civilizador europeo[756].

Para Monnet, igual que para todos los que intentaron imaginar cómo sería el futuro de una Europa pacificada y unificada, todo ello se veía amenazado por un nacionalismo persistente y recurrente. El nacionalismo había sido la perdición de la unidad, por precaria e incierta que fuera, que antiguamente lograron los pueblos europeos a través de los acuerdos y la cooperación internacionales. Monnet también estaba convencido de que, aunque «el mundo ha cambiado mucho […] su futuro siempre dependerá en gran medida de lo que esté ocurriendo en Europa». Una Europa

fragmentada siempre sería una «constante fuente de conflictos», y por consiguiente él creía que no podía ser más que una amenaza para el mundo entero. «En contacto con las ambiciones nacionalistas, [los europeos] se verán obligados, como ya ocurrió en el pasado, a buscar garantías externas a fin de protegerse unos de otros»[757]. Una Europa unida garantizaría la paz no solo en el continente, sino en última instancia en el mundo entero; además Europa sería capaz, como le dijo Monnet a los miembros del National Press Club en Washington en 1952, a un nivel práctico básico «de hacer la parte que le corresponde en la defensa común sin tener que depender de la continuidad de las contribuciones de Estados Unidos»[758].

A pesar de la intensa hostilidad de Monnet y de los demás fundadores a las manifestaciones más recientes del nacionalismo, él no pretendía abolir las distinciones nacionales en sí. Los futuros Estados Unidos de Europa que la nueva Comunidad se proponía engendrar, al margen de la forma que adoptara finalmente, estaba claramente concebida como una estructura mazziniana de Estados independientes pero también interdependientes[759]. De ahí la insistencia de Monnet en que la República Federal de Alemania y la República Democrática Alemana volvieran a estar unidas, pero tan solo «dentro de una Europa unida».

Como recalcaba el historiador inglés (que además era un «realista» dogmático, aunque agradablemente irónico) Alan Milward en 1990, lo que paradójicamente había «salvado» al Estado-nación fue «Europa» con ese proceso. Pero además, en realidad Milward le daba la vuelta a las afirmaciones de Monnet. No eran los asuntos económicos, como pensaba Monnet, los que acabarían liderando la política, sino que la política siempre había liderado a la economía. A todos los efectos, los Estados miembros de la nueva Europa habían movilizado muy eficazmente el ideal y las instituciones de la integración económica a fin de impedir el colapso del Estado-nación después de la guerra, ya que en una gran parte de Europa el Estado se encontraba en una situación de desorganización económica y había perdido gran parte de su credibilidad política. En particular, la nueva Europa ayudó a salvar a Francia, a Alemania, a Italia, a Bélgica, los Países Bajos y Luxemburgo (que formaban el denominado Benelux) de la posibilidad del caos o de una revolución. Cabe decir algo a favor de ese

argumento, por lo menos en lo relativo a las fases iniciales del proceso de integración. Pero, al igual que la mayoría de las crónicas «realistas» de la creación de la nueva Europa, el argumento no llega a captar toda la fuerza ideológica de las convicciones de los que Milward denomina socarronamente «santos europeos», y es incapaz de apreciar que no fueron simplemente unos estadistas engañosamente pragmáticos, interesados exclusivamente en la preservación de sus respectivos intereses nacionales[760].

No cabe duda de que si bien la CECA no se concibió como un instrumento astutamente engañoso con el fin de mantener el *statu quo,* sin duda había sido concebido como un proyecto de paz, y se vendió como tal. Pero la paz era solo un objetivo, porque la paz dependía no solo de una unión económica y eventualmente política; también dependía de la prosperidad y de una sensación de unidad más intensa, más profunda y más difícil de lograr entre los distintos pueblos del continente. «Una Europa unificada», decía Monnet,

> tiene un significado para la civilización que es aún más profundo que la seguridad y la paz. Europa fue el origen de los logros culturales de los que nos beneficiamos todos, y ahora los europeos son, como lo han sido siempre, capaces de enriquecer el mundo por medio del esfuerzo creativo, que ha sido la contribución histórica de Europa[761].

En un discurso a la promoción de 1961 en la Universidad Dartmouth (New Hampshire, Estados Unidos), Monnet afirmaba que a un observador exterior, sobre todo desde la distancia de Estados Unidos, una comunidad del carbón y el acero podría parecerle poco más que algo «técnico»; pero en los diez años transcurridos desde su creación, sus «nuevos métodos y sus instituciones comunes habían provocado un profundo cambio de mentalidad. Francia y Alemania se han reconciliado después de una serie de grandes guerras. ¡Qué revolución se ha producido en estos años! Hoy las tropas alemanas entran en suelo francés por invitación de Francia»[762]. No se trataba solo de una necesidad real y apremiante si lo que se pretendía era apuntalar la seguridad aún precaria lograda a partir de 1945; también era el destino ineludible tanto de Europa como del mundo en general. Porque ahora todos los problemas se habían universalizado. Los Estados individuales de Europa ya no podían aspirar a vivir, como durante tanto

tiempo lo habían intentado los británicos, en un «espléndido aislamiento» entre ellos. «Estados Unidos», le decía Monnet a su público en Dartmouth, «ya ha sentido la necesidad de unirse. Hoy Europa se está uniendo; y de la misma forma, Occidente debería avanzar hacia algún tipo de unión. No es un fin en sí mismo. Es el comienzo de una mejor organización del mundo que nos permitirá impedir su destrucción». Y añadía que, de la misma forma que Occidente tan solo era capaz de llegar al actual «equilibrio político y moral» enfrentándose a los problemas de quienes, en su seno, han sido «desheredados», las grandes tradiciones de Occidente solo podrán sobrevivir a duras penas en un mundo donde «la oposición entre ricos y pobres, entre negros, amarillos y blancos no se haya superado»[763]. Había llegado la hora de que los europeos «armonicemos nuestras instituciones y nuestras economías con los tiempos modernos». Y eso, por supuesto, solo era posible a través de la unificación[764].

Por mucho que el sueño de Monnet de unos «Estados Unidos de Europa» hiciera alusiones frecuentes y explícitas, y estableciera a menudo analogías bastante ajustadas con Estados Unidos, al final de la guerra, cuando no antes, ya había quedado meridianamente claro que la analogía era forzada e inviable. Aún cabía la posibilidad de que Europa llegara a ser unos «Estados Unidos», pero iba a tener que unirse de una manera muy distinta y por unos medios muy diferentes de los que había utilizado Estados Unidos. Por supuesto, la pregunta era, y muchos argumentarían que sigue siendo: ¿de qué métodos estamos hablando?

El primer intento de encontrar una respuesta a esa pregunta, de sentar los cimientos de lo que perfectamente habría podido llegar a ser una Europa verdaderamente federal, tuvo lugar al cabo de un año de la firma del Tratado de París. El 27 de mayo de 1952, en respuesta a una declaración del secretario de Estado estadounidense en el sentido de que, a la vista de su capacidad industrial, y de que los alemanes eran «buenos combatientes», era necesario rearmar a Alemania a fin de poder defender a la «Europa libre» de la «amenaza del bolchevismo», los seis miembros de la CECA firmaron un «Tratado de la Comunidad Europea de Defensa» (CED)[765]. Con ello se pretendía dotar a la nueva Europa de un ejército transnacional centralizado que requería una autoridad supranacional, procedimientos de

instrucción militar comunes, un uniforme y unas políticas de compras de material militar comunes, una iniciativa de investigación militar conjunta, y una industria de armamento plenamente integrada[766]. Todo ello habría entrañado una renuncia sustancial de la soberanía del Estado precisamente en el ámbito más delicado para todos los Estados miembros. La Comunidad, de la que se decía, crucialmente, que poseía una «personalidad jurídica», representaría a los Estados miembros en la arena internacional, lo que habría hecho prácticamente imposible que los Estados individuales desarrollaran sus propias políticas exteriores independientes[767]. A todos los efectos, el tratado habría creado una autoridad federal embrionaria, con su correspondiente consejo de ministros, su asamblea común, una comisión —«investida con poderes ejecutivos y de supervisión»— y un tribunal de justicia[768]. Como reconocían plenamente los signatarios, eran «conscientes de que con ello damos un nuevo paso esencial en el camino a la formación de una Europa unida»[769]. Porque si la federalización de los medios para hacer la guerra solo era el primer paso, estaba claro que la federalización de la maquinaria de guerra en su conjunto habría tenido que ser inevitablemente el segundo.

Tres meses después, en la primera reunión del Consejo de la CECA en septiembre de 1952, a instancias de una propuesta de Schuman y del primer ministro italiano Alcide De Gasperi para «la redacción de un proyecto de Tratado por el que se establece una Comunidad Política Europea», el Consejo designó una comisión constitucional presidida por el ministro de Asuntos Exteriores alemán Heinrich von Brentano, encargada de redactar un «Proyecto de Tratado que encarne el Estatuto de la Comunidad Europea», aún más ambicioso, que para el ex primer ministro belga y ardiente federalista Guy Verhofstadt era el «esquema» de una futura constitución europea que debía «reconstruir la Unión Europea»[770]. La propuesta de Brentano abogaba por un sistema bicameral tradicional formado por una «Cámara de los Pueblos» y un Senado, «un órgano ejecutivo supranacional […] en forma del Consejo Ejecutivo Europeo», y un tribunal europeo. La «Comunidad Política Europea» que habría creado el tratado asumiría «el poder y las competencias» tanto de la CECA como de la CED.

Aunque la comisión constitucional quiso dejar claro que si bien no tenía intención de establecer un «súper-Estado europeo en lugar de los seis Estados nacionales participantes», sí tenía como objetivo diseñar una «Comunidad […] capaz de asumir una forma cada vez más precisa, conforme a sus propias leyes, que se desarrolle, por un proceso natural, hasta convertirse en un verdadero Estado Federal o en una Confederación»[771]. Esa Comunidad debía basarse en «la contribución que una Europa viva, unida y libre puede aportar a la civilización y a la conservación de nuestro legado espiritual común», y tenía como cometido fomentar «a través de la expansión de nuestra producción para mejorar el nivel de vida y promover las obras de paz» la determinación de «salvaguardar mediante nuestra acción común la dignidad, la libertad y la igualdad fundamental de los hombres de cualquier condición, raza o credo».

III

En agosto de 1954, aquel intento, ya casi olvidado, de crear la primera constitución para una Europa verdaderamente unida fue rechazado, junto con el Tratado para la creación de la Comunidad Europea de Defensa, por la Asamblea Nacional francesa, lo que a todos los efectos ponía fin no solo a la CED y a la Comunidad Política Europea, sino aparentemente también a las aspiraciones de los federalistas en general. Como ha observado irónicamente el científico social anglocheco Jan Zielonka, aquello dejó claro que en realidad los Gobiernos nacionales plantearon a los responsables políticos europeos una cruda elección: «integración disfrazada o no integración»[772].

En un congreso celebrado en la ciudad italiana de Mesina en junio de 1955, los representantes de los Gobiernos de los seis Estados miembros de la CECA, encabezados por el ministro de Asuntos Exteriores de Bélgica, Paul-Henri Spaak, acordaron limitar en adelante sus esfuerzos a la creación de una unión aduanera europea y un mercado común, y evitar, o por lo menos disimular lo más posible, cualesquiera ambiciones de crear una unión política duradera a largo plazo. El comunicado final instaba a Europa

a «recuperar su influencia y su prestigio» en el mundo y a trabajar por un «constante aumento del nivel de vida de su población». Después, en una cena celebrada con motivo de una reunión de la Organización para la Cooperación Económica Europea, el ministro de Hacienda británico, Rab Butler, desdeñaba aquel congreso, calificándolo de «gran excavación arqueológica». Butler añadió que no cabía «la más remota posibilidad de que el "mercado común" de Mesina llegara a existir jamás […] el único punto problemático era si deberíamos esforzarnos por matarlo o dejar que se desplome por su propio peso»[773].

A pesar del escepticismo y la hostilidad de Butler, el resultado, dos años y muchas rondas de negociaciones después (en las que Gran Bretaña no desempeñó un papel significativo), fue el «Tratado Constitutivo de la Comunidad Económica Europea (CEE)», más conocido como el Tratado de Roma, firmado el 25 de marzo de 1957. Para conmemorar el evento, por las calles de Roma los niños hicieron ondear banderitas de los seis Estados firmantes, mientras que en los kioscos de noticias de la ciudad se colocaron unos carteles donde se veía un corro de seis jóvenes agricultoras bailando con blusas decoradas con las banderas nacionales de los seis países. Hoy en día casi todo el mundo considera el Tratado como un documento fundacional de lo que ha acabado siendo la Unión Europea[774]. Empieza con la rotunda afirmación, que se cita a menudo, de la determinación de la CEE de «sentar las bases de una unión cada vez más estrecha entre los pueblos europeos». La nueva entidad todavía utilizaba la palabra «comunidad» y, al igual que la Comunidad Política Europea, ya descartada, también la CEE debía tener «personalidad jurídica». Además, el Tratado incorporaba muchas disposiciones institucionales de la CECA, entre las que cabe destacar una asamblea, un parlamento europeo, un consejo de ministros, una comisión y un tribunal de justicia. A largo plazo, las innovaciones de mayor calado político eran los (relativamente) amplios poderes que se concedían al TJE en los artículos 164 a 188, y en el artículo 52, que garantiza lo que posteriormente se convirtió en una de las principales fuentes de discrepancia en los debates sobre el *brexit,* la «libertad de establecimiento» a lo largo y ancho de la comunidad para todos los ciudadanos de sus Estados miembros.

Los objetivos políticos del Tratado también estaban claros para quienes eran capaces de advertirlos; y también la esperanza de que una Europa unificada pudiera ejercer una influencia mucho mayor en los asuntos mundiales que cualquiera de los Estados individuales por su cuenta. Para subrayar este punto, al final de su discurso ante la Asamblea Nacional francesa, en la que pidió —en realidad suplicó— la ratificación del Tratado, el secretario de Maurice Faure, ministro de Asuntos Exteriores de Francia, comentó significativamente:

> Verán, queridos amigos, vivimos con una ficción que consiste en decir que hay cuatro «Grandes Potencias». Pues bien, ya no hay cuatro Grandes Potencias, hay dos: Estados Unidos y la Unión Soviética. Habrá una tercera a finales de este siglo: China. Depende de ustedes que también haya una cuarta: Europa[775].

No hay muchas afirmaciones del siglo pasado, sobre todo a medida que nos encaminamos a la tercera década del siglo XXI, que hayan sido más emocionantes, más proféticas y que hayan supuesto un reto más grande.

La idea de que los Estados individuales de Europa ya no eran lo bastante poderosos como para desempeñar un papel relevante en el mundo, ni para impedir verse aplastados en última instancia —económica, cultural, incluso acaso políticamente— por el poder inmensamente superior de Estados Unidos por un lado, y de la Unión Soviética por otro, fue siempre un hecho elocuente y convincente durante gran parte de la Guerra Fría. Por ejemplo, la Declaración sobre la Identidad Europea de Copenhague de 1973 afirmaba: «El giro de los acontecimientos internacionales y la creciente concentración de poder y responsabilidad en manos de un número muy pequeño de grandes potencias implican que Europa debe unirse y hablar cada vez más con una sola voz si pretende hacerse oír y desempeñar el papel que le corresponde en el mundo»[776]. En un cartel francés de 1960 se veía a una Europa decidida, forzuda, de mandíbula cuadrada (y de sexo masculino), apartando con gran esfuerzo dos bloques, uno con la bandera soviética y otro con la bandera estadounidense. El texto rezaba: «Los Estados Unidos de Europa impedirán que usted quede aplastado» *[vous éviteront l'écrasement]*.

Sin embargo, el objetivo declarado del Tratado de Roma era explícita y estrictamente crear un «mercado común» a efectos de establecer una

«Comunidad Económica Europea»[777]. Cualquier ulterior insinuación de que la CEE contuviera en su seno los elementos con los que en un futuro podría construirse un Estado federal había sido cuidadosamente ocultada al lector.

Pero no fue posible ocultarlo durante mucho tiempo. Efectivamente, puede que el Tratado de Roma «relanzara» Europa, en la esperanzadora expresión que utilizaron los miembros de la comisión en Mesina; pero en el fuero interno de la mayoría de ellos nunca existió la mínima duda de que aquello no era más que el comienzo de un largo y potencialmente peligroso camino hacia una Europa federal[778]. El auténtico relanzamiento —con cambio de denominación— del proyecto europeo tuvo lugar a raíz de la firma en 1992 del «Tratado de la Unión Europea» —o Tratado de Maastricht, como ha venido en llamarse, por la ciudad de los Países Bajos donde se firmó. El nuevo Tratado no solo transformaba la «Comunidad» en una «Unión», un término mucho más resonante, aunque todavía un tanto ambiguo; también modificaba sustancialmente la identidad política de Europa, aproximándola (por lo menos institucionalmente) mucho más a los ideales federales de los «Fundadores»[779].

Todas las largas y arriesgadas negociaciones que precedieron a Maastricht, empezando por el Acta Única Europea de 1986, tuvieron lugar durante los últimos años de la Guerra Fría, algo que iba a modificar radicalmente el panorama geopolítico de Europa. Los Estados de Europa central y oriental, que desde 1945 habían desaparecido detrás del Telón de Acero, y de los que Occidente solo vio algunos atisbos, una vez durante la Revolución Húngara de 1956 y después en la «Primavera de Praga» de 1968, habían salido plenamente a la luz a partir de 1989 como naciones europeas a ojos de la mayoría de sus ciudadanos, y por consiguiente como miembros en potencia de la nueva Unión Europea. Desde 1957, «Europa» se había ampliado de seis a doce miembros. Ahora afrontaba la certidumbre que más pronto que tarde iba a tener que ampliarse de doce a tal vez incluso veintiocho miembros. Fue algo que dejó claro Helmut Kohl, canciller de una Alemania que pronto volvería a unificarse, en un discurso que pronunció el 20 de octubre de 1989 en el Colegio de Europa de Brujas: «Se da la circunstancia de que en estos momentos Europa es más que los Doce

de la Comunidad Europea. No son solo Londres, Roma, La Haya, Dublín y París las que pertenecen a Europa. Sino también Varsovia, Budapest, Praga y Sofía, y por supuesto también Berlín, Leipzig y Dresde»[780]781.

Con ese telón de fondo es como hay que interpretar la expresión con la que comenzaba el nuevo Tratado. Afirmaba que sus signatarios estaban «RESUELTOS a salvar una nueva etapa en el proceso de integración [una palabra que no aparece ni una sola vez en el Tratado de Roma] europea emprendido con la constitución de las Comunidades Europeas»[782]. El Tratado insistía en la adhesión de todos los Estados miembros a los principios de «libertad, democracia y respeto por los derechos humanos, las libertades fundamentales y el imperio de la ley», y hacía de la democracia y del imperio de la ley condiciones para formar parte de la UE. En virtud del Tratado se creaba un Banco Central Europeo y se preparaba el terreno para la creación de una moneda única. El Tratado ampliaba enormemente los poderes del Parlamento Europeo, y hacía de él una institución democrática más funcional y e integrada. Con ello, la Unión disponía por primera vez de una institución democrática en plena vigencia, y totalmente integrada, aunque sus poderes reales seguían estando muy por debajo de los de cualquier parlamento nacional. Aunque el Tratado no hacía ningún intento por resucitar la extinta Comunidad Europea de Defensa, sí afirmaba que uno de sus principales objetivos era «hacer valer su identidad en el escenario internacional, en particular a través de la implementación de una política exterior y de seguridad común», que con el tiempo daría lugar, o así se esperaba, a una política de defensa común, y en última instancia incluso «a una defensa común»[783].

No fue así. Sin embargo, a lo que sí dio lugar fue a la creación en 1999 de una moneda única, el euro. Tal vez cabría considerarlo —contra todos los pronósticos que auguraban un fracaso catastrófico, que empezaron cuando se planteó por primera vez el proyecto, en la década de 1960, y prosiguen, en contra de todas las evidencias, a día de hoy— el último paso del método Monnet.

La idea de una moneda única europea tiene una larga historia. El libro *Le Nouveau Cynée* (1623), de Éméric Crucé, la planteaba, supuestamente también lo hacían la «Unión Europea» de Saint-Pierre y los «Estados

Unidos de Europa» de Victor Hugo; y en 1921, el canciller alemán Gustav Stresemann había instado a la creación de una moneda única en el marco del «Plan Briand» (aunque la idea no se incluyó en la versión final del *Memorándum sobre la organización de un régimen federal europeo*)[784]. Para los fundadores, también era evidente que sin una moneda única la futura integración resultaría imposible.

Aunque el principal objetivo de la creación del euro fue claramente económico, no hay que pasar por alto que sus creadores también lo consideraron un nuevo paso hacia la materialización de un futuro Estado federal. Helmut Kohl, a la sazón canciller alemán, que había llegado al extremo de calificar el éxito de la moneda única nada menos que de «una cuestión de guerra y paz», y Joschka Fischer, a la sazón líder del Partido Verde en el Bundestag, y posteriormente ministro de Asuntos Exteriores, advirtieron de que la única alternativa a la introducción inmediata del euro era el retorno al pasado europeo de equilibrios de poder y de nacionalismo[785]. Es cierto que las ventajas a largo plazo del euro siguen siendo objeto de encarnizados debates, y las políticas financieras y fiscales comunes que los promotores del euro esperaban que siguieran indefectiblemente a su creación, con lo que se establecería un conjunto de autoridades supranacionales con unos poderes políticos reales, muy parecidos a los de Estados Unidos, nunca se han materializado (o por lo menos todavía no lo han hecho). Para algunas naciones europeas, como Grecia, España y Portugal, que vivieron durante años bajo regímenes militares opresores, y para los antiguos Estados satélites de la URSS, incorporarse al euro fue (y sigue siendo, para los que aún no lo han adoptado) la etapa final de un proceso de aceptación de lo que se percibe como un sistema de Estados no solo democrático, sino europeo y moderno[786]. Además, el euro tiene un aspecto profundamente emocional. Es inequívocamente una moneda *europea*. Con su despliegue de imágenes de monumentos, edificios, personajes famosos, iconos políticos, banderas, mapas, estrellas, cada billete y cada moneda proclaman que la divisa es la encarnación económica de la «unidad en la diversidad» que se pretendía que fuera, y que en cierta medida sigue siendo: un símbolo primordial de la unidad europea. No es de extrañar que muchos, en particular los partidos

populistas de derechas, lo consideraran un golpe a lo que para ellos era uno de los principales portadores de la soberanía nacional. No podía ser de otra forma. Como había observado Monnet acerca de una anterior propuesta de unión monetaria en 1969, la moneda «todavía se considera una expresión casi mágica y un arma de la soberanía nacional»[787]. No cabe duda de que las protestas que precedieron a la creación del euro en enero de 1999 venían a demostrar el apego que sentían *entonces* muchos pueblos de Europa por su moneda, no solo como uno de los «emblemas» más tangibles de la soberanía, sino también como un accesorio crucial de cualquier identidad nacional. Aún hoy, el partido Alternativa para Alemania se ha comprometido a poner fin al «proyecto del euro» y exige que el Gobierno alemán someta el asunto a un referéndum nacional[788]; y en 2015, Marine Le Pen le prometía al pueblo francés no solo la salida de Francia de la UE, sino una vuelta al supuestamente amado franco francés (una propuesta que después fue abandonada discretamente, aunque más recientemente, en respuesta a la crisis de la COVID-19, Le Pen ha dicho que Francia habría estado en mejores condiciones de afrontar las consecuencias económicas de la pandemia si no estuviera comprometida con el Banco Central Europeo). A pesar de todo, a lo largo de los últimos veinte años, la mayoría de los europeos han aceptado tranquilamente la nueva moneda, lo que podría interpretarse como un indicio de que, a pesar de las protestas, una divisa no es, a fin de cuentas, algo tan crucial para la identidad cultural de una persona; o también como un indicio de que un aspecto de lo que podría significar ser europeo ya prácticamente se ha hecho realidad. Y también es cierto que hoy está creciendo toda una generación para la que la lira, el franco o el marco alemán son más o menos tan familiares y tiene tanta resonancia simbólica como el *gulden* o el florín.

En lo político y en lo jurídico, el Tratado de Maastricht también elevó a rango de ley dos innovaciones de gran trascendencia a largo plazo. La primera, en un intento de disipar los crecientes temores entre los Estados miembros a la potencial amenaza que supondría la nueva Unión para sus respectivas soberanías, fue la «concesión de competencias, subsidiariedad y proporcionalidad» como principio jurídico fundamental en el que posteriormente se ha basado el reparto de poder en el seno de la UE. De las

tres, la subsidiariedad era con diferencia la más relevante. (La concesión de competencias significaba simplemente que «la UE actúa exclusivamente dentro de los límites de las competencias que le han encomendado los países de la UE en los Tratados», y la proporcionalidad implica que «la acción de la UE debe limitarse a lo que es necesario para alcanzar los objetivos de los Tratados»[789]). El Tratado afirmaba que:

> En los ámbitos que no sean de su competencia exclusiva, la Comunidad intervendrá, conforme al principio de subsidiariedad, solo en la medida en que los objetivos de la acción pretendida no puedan ser alcanzados de manera suficiente por los Estados miembros, y, por consiguiente, puedan lograrse mejor, debido a la dimensión o a los efectos de la acción contemplada, a nivel comunitario[790].

Aunque el principio básico deriva del *ius commune* (derecho común) romano, la subsidiariedad fue formulada por primera vez en la forma que se usa hoy en día a finales del siglo XIX por el obispo católico de Maguncia, un teólogo y antiguo jurista, Wilhelm Emmanuel von Ketteler. En 1891, la subsidiariedad se incorporó a la encíclica *Rerum novarum* del papa León XIII como forma de combatir lo que al papa le parecía una creciente amenaza del liberalismo y la industrialización, y posteriormente a la encíclica *Quadragesimo anno* (1931), del papa Pío XI, como protesta contra las tendencias centralizadoras tanto del nacionalsocialismo como del comunismo[791].

Huelga decir que esa medida ha tenido como consecuencia una gran limitación del potencial democrático de la UE, y ha establecido unas evidentes limitaciones a cualquier intento de una «unión cada vez más estrecha»[792]. Además, guarda cierta semejanza —puede que no intencionada— con la Décima Enmienda de la Constitución de Estados Unidos, que afirma algo parecido: «Los poderes no delegados a Estados Unidos por la Constitución, ni prohibidos por esta a los estados, están reservados a los respectivos estados o para los pueblos». (Incluso después de la enorme ampliación del poder federal que se ha producido a lo largo de los tres últimos siglos, sigue siendo cierto que una ley federal está «diseñada para alcanzar unos objetivos limitados», «se basa en las relaciones jurídicas establecidas por los estados», y únicamente es válida «en la medida de lo necesario con cometidos especiales»[793].) Como

lamentaba lord Mackenzie Stuart (presidente del Tribunal de Justicia Europeo entre 1984 y 1988), la subsidiariedad obedecía, a todos los efectos, a una decisión política que «pone esa responsabilidad», la de lo que pueden considerarse o no objetivos que «no pueden ser suficientemente alcanzados por los Estados miembros por su propia cuenta», «directamente sobre los hombros» del tribunal. El magistrado concluía mordazmente que quienquiera que considere «la fórmula elegida como una salvaguarda constitucional hace gala de un gran optimismo»[794].

La forma en que se planteaba la subsidiariedad en el propio Tratado también introducía sigilosamente la afirmación de que la Comunidad disfrutaba, de hecho y de derecho, de cierto grado de «competencia exclusiva» y que eso, aunque el Tratado no dice exactamente lo que podría implicar, parecería elevar a la UE, por lo menos en potencia, a un rango muy cercano al de un Estado federal[795]. El Tribunal de Justicia de la Unión Europea lo llevó más allá, al afirmar, en primer lugar, que «un tratado internacional debe interpretarse no solo en función de la letra, sino a la luz de sus objetivos», y en segundo lugar, que, «como ha sostenido consistentemente el Tribunal de Justicia, los tratados de la Comunidad establecían un nuevo orden jurídico en aras del cual los Estados han limitado sus derechos soberanos, en campos cada vez más amplios, y los asuntos que afectan no solo a los Estados miembros *sino también a sus ciudadanos»*[796].

La segunda innovación del Tratado era la creación de una ciudadanía europea, que poseerá «toda persona que tenga la ciudadanía de un Estado miembro», pero esa «ciudadanía de la Unión será adicional y no sustituirá a la ciudadanía nacional». No estaba muy claro, y sigue sin estarlo, lo que significa exactamente, y por lo menos algunas de las disposiciones clave del Tratado original —por ejemplo, el derecho de todos los ciudadanos de la UE «a ser elector y elegible en las elecciones municipales» del Estado en el que resida— nunca han sido respetadas de forma sistemática, mientras que otras, como el derecho a viajar y a establecer residencia en cualquiera de los demás Estados miembros, eran unos derechos de los que ya gozaban los *miembros* de la CEE. Una declaración de *ciudadanía,* con todas las implicaciones de pertenencia acumuladas a lo largo de los siglos que

conlleva el término, en contraposición con la mera membresía, era, sin embargo, un importante acto simbólico en el constante esfuerzo por construir un *imaginario* europeo[797]. De hecho, la comisión del Parlamento Europeo que se reunió en noviembre de 1989 para estudiar la cuestión de la ciudadanía afirmaba claramente que la intención era «fortalecer el sentimiento de pertenencia a una misma comunidad jurídica de sus ciudadanos». (Sin embargo, evitaba cuidadosamente cualquier sugerencia de que esa comunidad también podría constituir un solo organismo político[798].) Y aunque el Tratado no hace ninguna alusión a los Estados Unidos de Europa, la invención de la categoría «ciudadano europeo», sin una base definida, se hizo con la clara intención de convencer a los ciudadanos de los Estados miembros de que efectivamente ahora eran ciudadanos de un lugar llamado «Europa» y de que, como había vislumbrado James Lorimer, ahora existían de verdad, por lo menos de derecho,

> dos naciones en el mundo, de las que todo ciudadano […] debe ser *eo ipso,* un hombre internacional, y no puede ser *eo ipso* únicamente un hombre internacional. Para que pueda ser o bien nacional o bien internacional, ha de ser ambas cosas; y debe ser gobernado, o gobernarse a sí mismo, en calidad de ambas cosas[799].

En algo muy parecido a ese espíritu, en 2001 el Tribunal de Justicia de la Unión Europea, siempre procurando llevar las implicaciones de los tratados en dirección a una conclusión más radical que la que pretendían sus ponentes, insistía en que «la ciudadanía de la UE está destinada a ser el estatus fundamental de los ciudadanos de los Estados Miembros»[800]. Lo que el Tribunal creía haber creado era, a todos los efectos, un auténtico ordenamiento constitucional transnacional, lo que significaba que ningún Estado miembro era total y absolutamente soberano, y que por consiguiente el derecho europeo había pasado a ser algo más que derecho internacional.

En efecto, la ciudadanía europea conlleva unos determinados derechos y unas posibles obligaciones que no tenían ningún papel en la ciudadanía nacional —del que tal vez el más destacado es ser «representado directamente *a nivel de la Unión* en el Parlamento Europeo» (la cursiva es mía), y el correspondiente derecho a dirigirse directamente al Parlamento y

al Defensor del Pueblo europeos. No obstante, si lo que se pretende es que la ciudadanía sea algo más que una simple categoría jurídica, indudablemente implica cierto grado de compromiso con, y de comprensión de, un orden político y social. En realidad, empero, la ciudadanía europea, tal y como se concibe ahora, solo es una concesión jurídica que confiere a los europeos unos derechos muy limitados, que, pese a haber sido defendidos por el Tribunal de Justicia de la UE, en realidad son refrendados y protegidos por los Gobiernos y los tribunales nacionales[801]. Es algo que viene a subrayar ulteriormente la afirmación de que «la ciudadanía de la UE será adicional y no sustituirá a la ciudadanía nacional»[802]. A pesar de las muy considerables implicaciones simbólicas, y del sacrosanto lugar que siempre ha ocupado la noción misma de ciudadanía en todo el discurso político europeo, ya desde que los romanos inventaron el término, a muchos europeos debe de parecerles poco más que una capa adicional de abstracción (y, efectivamente, el lenguaje en que se define así lo sugiere claramente).

Esa percepción queda ulteriormente acentuada por la insistencia en que cualesquiera que sean los derechos que pueda conferir la ciudadanía europea no son absolutos, sino que «se ejercerán conforme a las condiciones y límites definidos en los Tratados», un artículo que podría parecer superfluo si no implicara que posteriores tratados podrían, a todos los efectos, revocar la ciudadanía, como en efecto hacía el Tratado de Lisboa[803]. Como dice el politólogo inglés Richard Bellamy, el «valor de la ciudadanía de la UE consiste en posibilitar que el interés y el respeto mutuos que rigen entre las formas de gobierno soberanas se aplique a los ciudadanos de dichas formas de gobierno en lo relativo a los movimientos y las transacciones entre ellas». Ese hecho —que, significativamente, no hace ninguna mención a los derechos— es sin duda lo que tenían en mente los redactores de los tratados, aunque se vieran obligados a expresarlo en términos de un estatus que hasta entonces únicamente se había concebido como parte de la vida de un cuerpo político y social[804].

No obstante, la ciudadanía, tal y como se ha entendido tradicionalmente, supone la existencia de la *civitas,* del Estado, por lo menos como persona imaginaria y ficticia capaz de unir a sus miembros en un cuerpo común

vinculado por un compromiso común con un conjunto de leyes y costumbres, hábitos y asociaciones. Las modalidades de ciudadanía de la antigüedad se crearon para su uso por comunidades muy pequeñas, unas ciudades-Estado cuya población no era mayor que la de un pueblo de hoy en día, que hablaban un mismo idioma (y, por lo menos en el caso de la *polis* griega, cuyos habitantes cabían todos en la misma plaza de la ciudad y podían escuchar el debate público, aunque no siempre participar directamente en él). Hace tiempo que la ciudadanía moderna ha perdido su asociación con la democracia directa; pero subsiste la convicción de que la ciudadanía exige que se conceda a su titular cierto grado de participación inmediata. En el Estado contemporáneo esa participación podría ser perfectamente, como ya había pronosticado Benjamin Constant en una fecha tan temprana como 1814, una ilusión; pero, lo sea o no, sigue siendo cierto que todos los ciudadanos de las democracias modernas consideran un derecho sagrado su supuesta capacidad de influir en la dirección de la entidad política a la que pertenecen. Y si es preciso pedirle a los ciudadanos que diluyan su apego a un Estado-nación que afirma proteger ese derecho por el procedimiento de ponerse bajo la égida de otro cuerpo político, este tendrá que inspirar un sentimiento de participación mucho más fuerte que el simple derecho a votar a un Parlamento Europeo que, actualmente, todavía tiene unos poderes legislativos muy limitados. Los procesos democráticos, como ha observado Jürgen Habermas, «hasta ahora han funcionado, sin duda de manera imperfecta», y lo han hecho «exclusivamente dentro de las fronteras nacionales»[805]. Operar más allá de dichas fronteras exige algo más que la superposición de una capa de ciudadanía sobre otra.

Al crear una ciudadanía europea, el Tratado de Maastricht también evitó cuidadosamente una pregunta obvia: ¿a qué lealtad me atengo si mi personalidad europea entra en conflicto con mi personalidad, digamos, como francés o alemán? Puede que al final todos lleguemos a compartir una serie de instituciones comunes, incluso un conjunto común de objetivos políticos; puede que todos estemos de acuerdo en la necesidad del imperio de la ley, del gobierno democrático, de los derechos humanos, de la igualdad entre hombres y mujeres, entre todos los géneros y etnias, porque nosotros ya compartíamos, *mutatis mutandis,* esos valores *antes* de que nos

convirtiéramos en ciudadanos de la UE. (No es irrelevante que, a excepción de España y Portugal, los Estados donde dichos valores eran menos prevalentes, como es claramente el caso de Hungría y Polonia, ahora sean los que se oponen más ferozmente tanto a la UE tal y como ha llegado a ser, y a la democracia liberal, lo que llevó al primer ministro húngaro Viktor Orbán a hacer aquella declaración de infausta memoria donde hacía un llamamiento a la creación de una nueva democracia «iliberal».) Pero ¿en qué situación me encuentro como ciudadano de Europa si soy, digamos húngaro, cuando las políticas de mi Gobierno sobre, por ejemplo, la inmigración, contravienen flagrantemente los principios básicos de la ciudadanía de la UE de la que también soy titular? En ausencia de una respuesta clara, daría la sensación de que la «ciudadanía europea» se reduce a poco más que un medio para subrayar la medida en que los tratados han constituido una comunidad, incluso una «vida ética», a la que tienen acceso todos los europeos[806]. En última instancia, la ciudadanía de la UE no confiere derechos vinculantes, y de forma bastante explícita, *no* confiere derechos de los que pueda decirse que prevalecen sobre las leyes nacionales, como ha observado el jurista estadounidense Ronald Dworkin[807].

El único intento de dar un significado algo más preciso a la afirmación de que los ciudadanos de todo Estado miembro de la UE ya son «ciudadanos de Europa» fue el malhadado «Proyecto de Tratado por el que se instituye una Constitución Europea» de 2004, que habría sustituido a todos los tratados anteriores con un único documento, algo que en aquel momento Habermas consideraba un «excepcional medio de comunicación transnacional»[808]. Iba a ser lo que algunos calificaron de «constitución enfática» destinada a sustituir al ordenamiento jurídico no escrito, no específico, y decididamente «carente de énfasis» que a juicio de algunos juristas constitucionales y del Tribunal de Justicia de la UE ya habían creado los Tratados[809]. Iba a promulgarse, igual que la Constitución de Estados Unidos, en nombre de «Nosotros el pueblo» actuando como un «poder constituyente originario» *[pouvoir constituant originaire],* y, como la estadounidense, debía generar un «momento fundacional»[810]. Sin embargo, en realidad, el documento en sí era un intento enaltecido de poner

un poco de orden. Ninguno de sus artículos era del todo nuevo, y en realidad ninguno de los cambios que pretendía implantar habrían modificado mucho el gobierno real de la UE, aunque, como ha señalado el historiador Harold James, si bien «aspiraba a consolidar la nueva identidad de Europa», también subrayaba la centralidad del mercado, y la primera de sus «Libertades Fundamentales» era «la libre circulación de personas, servicios, bienes y capital, y libertad de establecimiento», que ya estaban ahí desde el Tratado de Roma[811]. Como tampoco intentaba hacer lo que hizo la Constitución estadounidense de 1789, que creaba una forma de gobierno. A pesar de todo, sus objetivos más generales, y su relevancia, por lo menos a ojos de quienes la redactaron, eran mucho más grandiosos. Su cometido declarado era nada menos que «reflejar» lo que se presuponía que era la «voluntad de los ciudadanos y de los Estados de Europa de construir un futuro común», aunque después el texto se apresuraba a tranquilizar a los Estados individuales en el sentido de que también aspiraba a respetar «la diversidad de las culturas y tradiciones de los pueblos de Europa, así como las identidades nacionales de los Estados Miembros y la organización de sus autoridades públicas a nivel nacional, regional y local»[812]. El texto afirmaba que la Unión Europea estaba

> fundada sobre los valores indivisibles y universales de la dignidad humana, la libertad, la igualdad y la solidaridad, y se basa en los principios de la democracia y el Estado de derecho. Al instituir la ciudadanía de la Unión y crear un espacio de libertad, seguridad y justicia, sitúa a la persona en el centro de su actuación[813].

Y tal vez lo más relevante era que, a pesar de que oficialmente seguía definiéndose como un tratado (y, con sus más de 400 páginas, era el tratado más largo hasta la fecha), en el fuero interno de mucha gente no cabían demasiadas dudas de que se pretendía que fuera una verdadera constitución, y dado que hasta entonces solo los Estados soberanos habían tenido constituciones, la Constitución europea, al igual que la creación de una ciudadanía europea, iba a tener una inmensa importancia simbólica, independientemente de cuál pudiera ser su contenido político y jurídico en concreto. Si hubiera llegado a entrar en vigor, habría transformado jurídica y simbólicamente la UE, que habría pasado de ser un grupo de Estados vinculados por una modalidad de derecho internacional a ser un cuerpo

político constitucional. Como dijo entonces Habermas, cuando el documento aún estaba en estado embrionario, el proyecto había «llevado a la agenda política el fin no resuelto y el problema soslayado de la meta final del proceso de unificación»[814].

Eso sin duda lo hacía. En efecto, iba a ser el auténtico «momento de Filadelfia» de Europa. En una cena celebrada en el Parlamento finlandés, en Helsinki, el expresidente francés Valéry Giscard d'Estaing, presidente de la convención encargada de redactar la nueva Constitución, le preguntó a sus colegas durante el postre: «¿Y qué hay del nombre de la nueva unión? ¿Qué les parecería "Estados Unidos de Europa"?». A continuación obsequió a los presentes con una serie de rocambolescas analogías entre los redactores de la Constitución de Estados Unidos y los solemnes burócratas que estaban sentados a la mesa. «Si yo soy George Washington», dijo, «entonces usted, Giuliano [Amato, vicepresidente de la convención], es James Madison. Pero ¿quién es Alexander Hamilton? Pues António [Vitorino, exmiembro de la Comisión Europea], por supuesto»[815].

A pesar de la osadía de Giscard, la Constitución, que inicialmente fue firmada por los veinticinco Estados que entonces eran miembros, finalmente fue ratificada únicamente por dieciocho de ellos, y fue rechazada en un referéndum en Francia el 29 de mayo de 2005 y en otro celebrado en los Países Bajos —donde no se celebraba un referéndum desde 1797— tres días después. La oposición provenía de muchos sectores. Tanto la extrema izquierda como la extrema derecha se opusieron, por distintos motivos. Pero ambos intentaron aprovecharse del temor y la incertidumbre en las áreas dominadas por la doble amenaza de la inmigración y el desempleo —lo mismo que años más tarde ocurrió con la campaña del *brexit*. Como dijo posteriormente un miembro del Partido Socialista Francés, la campaña del «Sí» había intentado emplear «la razón y la valoración política», mientras que el bando del «No» simplemente había apelado a las «vísceras de la gente»[816]. Como era de esperar, el Frente Nacional francés afirmaba en uno de sus manifiestos que decir que sí a la Constitución significaba decir que sí al ingreso de Turquía en la UE. «Je garde la France» («Yo protejo a Francia»), proclamaba con orgullo el manifiesto. Por su parte, el «Comité del No», de extrema izquierda, afirmaba que la Constitución «fomenta el

cáncer del liberalismo» (refiriéndose al neoliberalismo económico). En los Países Bajos afloraron más o menos las mismas divisiones y preocupaciones, agravadas por el temor a que los Países Bajos, por su menor tamaño, estuviera perdiendo constantemente su influencia en el seno de Europa, e implacablemente exacerbadas por las afirmaciones de la extrema derecha en el sentido de que las políticas del país, famosas por su tolerancia, en particular hacia los inmigrantes, eran las responsables de una constante erosión de la cultura y de los valores políticos y morales holandeses. Gert Wilders, fundador del Partido de la Libertad, de extrema derecha, dijo que «los holandeses han sido demasiado tolerantes con la intolerancia»[817]. Para empeorar aún más las cosas para los partidarios del «Sí», el país aún se encontraba bajo los efectos del asesinato en 2004 del cineasta Theo van Gogh a manos de un extremista musulmán en represalia por su película *Sumisión*, que representaba, a menudo con detalles explícitos, la violencia perpetrada por los varones musulmanes contra las mujeres musulmanas[818].

Después de aquello, todo el proyecto se dejó a un lado, sin que se haya vuelto a hablar de él, por lo menos hasta la fecha. La relevancia del fracaso fue considerable. Puede que el proyecto tuviera forma de tratado; pero fue concebido para ser una verdadera *constitución,* y eso era lo que la gente había rechazado. Eso llevó a Habermas —que en un primer momento había acogido con buenos ojos la posibilidad de un referéndum de ámbito europeo sobre la Constitución como una oportunidad de «desencadenar un debate a gran escala en toda Europa» que tenía el «potencial de convertirse en una profecía autocumplida»— a concluir que el rechazo había demostrado que «los ciudadanos europeos carecen de cualquier tipo de pertenencia política mutua, y que los Estados miembros están tan lejos como siempre de perseguir un proyecto común»[819]. Probablemente el rechazo también vino a demostrar que las constituciones, igual que los tratados, son demasiado complejas, de una implementación tan exigente, y tienen unas potenciales consecuencias a largo plazo tan notables como para someterlas a un plebiscito público al azar. Las constituciones han de ser capaces de satisfacer las necesidades de toda una población a lo largo del tiempo, y por eso deben dejar margen para su constante enmienda, no solo contar con la

aprobación de unas mayorías (a menudo por escaso margen) en un momento particular e inevitablemente muy polémico. Ni la Constitución estadounidense ni la francesa de 1791, ni muchas de las constituciones que han *constituido* los Estados de Europa después de la Segunda Guerra Mundial, habrían sobrevivido a un referéndum popular, y menos aún al tratamiento sectario y deliberadamente mal informado al que fue sometida la Constitución europea.

A pesar de la considerable relevancia simbólica del rechazo, y del regodeo con el que los euroescépticos acogieron la noticia, en realidad no supuso un freno para el proceso de integración real. Se incorporaron muchos de los cambios más relevantes en la naturaleza de la UE que proponía el proyecto de constitución, discretamente y sin protestas de relieve, en el Tratado de Lisboa, que adquirió rango de ley en 2007: «El camino a una Europa (básica) políticamente viable y democráticamente legitimada no está bloqueado, ni mucho menos», escribía Habermas en 2011. «De hecho, con el Tratado de Lisboa, ya se ha completado la etapa más larga del trayecto»[820].

Además, el Tratado de Lisboa añadió la «Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea» —dado que, por supuesto, los derechos fundamentales son uno de los principios básicos del constitucionalismo— que hasta entonces solo habían sido «proclamados» en diciembre de 2000. Aunque se trataba de los derechos fundamentales de la UE, en el texto también se decía que «tienen el significado y el ámbito» y eran «los mismos que» los derechos garantizados por la «Convención para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales» de 1950, que, sumados a la frecuente insistencia, reiterada en todos los Tratados, en que Europa era un portaestandarte de los derechos humanos, ampliaba enormemente —y alarmantemente, para aquellos Estados que protegían celosamente su soberanía— el ámbito potencial del derecho de la UE[821].

La afirmación de que los «derechos humanos» constituían la clave de los valores de los que dependía la identidad de Europa estaba ahí desde el principio. Pero los tratados y las convenciones, desde Maastricht hasta Lisboa, han ido poniendo un énfasis cada vez mayor en ese concepto. La

cuestión de qué son exactamente los «derechos humanos» y de cuál es su estatus en el derecho internacional es, en el mejor de los casos, problemática. A pesar de tantas décadas de peleas y disputas, desde la publicación en 1948 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, su estatus en el derecho de la UE ha sido, si acaso, incluso más confuso[822]. La primera declaración de los «derechos del hombre», publicada por la Asamblea Nacional francesa en 1789, dejaba claro que esos derechos estaban indisolublemente ligados a los del ciudadano, y en general, las posteriores declaraciones de derechos humanos también dependían de una vinculación específicamente política[823]. Aunque son indisolublemente «humanos», y por consiguiente inequívocamente universales, los derechos humanos pueden interpretarse a pesar de todo de formas muy distintas por las diferentes culturas nacionales y políticas sin que necesariamente se vea socavada su condición de «humanos»[824]. También es cierto que la Carta de la UE insiste en la indivisibilidad de lo «universal» y lo «europeo», y proclama su «debido respeto» al «principio de subsidiariedad» y a «los derechos que se derivan, en particular, de las tradiciones constitucionales y de las obligaciones internacionales comunes a los Estados Miembros»[825].

Uno de los motivos por los que todos y cada uno de los tratados de la UE han insistido tanto en la inclusión de los derechos humanos entre los «valores europeos» básicos (aunque históricamente pueda ser un juego de prestidigitación, dependiendo de la idea que cada uno tenga de la historia de los derechos humanos) es precisamente que, sean lo que sean realmente, para ser humanos, únicamente pueden ser juzgados y defendidos por un organismo internacional; de hecho, como ha argumentado Habermas, se trata de unos derechos que lógicamente solo pueden ser «implementados a escala global». En la actualidad, no existe un sistema de gobierno mundial eficaz que sea capaz de alcanzar esos fines, pero sería plausible considerar que la UE es «una importante etapa en el camino hacia una sociedad mundial constituida políticamente»[826]. Porque cualquier declaración de lo que efectivamente son unos derechos universales, aunque no invalide, por pura necesidad lógica, el derecho nacional de un país, sí supone indudablemente una grave amenaza para su autoridad soberana[827].

Ese fue el motivo, para empezar, de que tanto Gran Bretaña como Polonia insistieran en un protocolo para la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea que, con el lenguaje un tanto tortuoso que habitualmente emplean los tratados de la UE, impidiera que el Tribunal de Justicia Europeo (que había pasado a denominarse el Tribunal de Justicia de la Unión Europea) declarara «inconsistente con los derechos, libertades y principios fundamentales que [la Carta] reafirma» cualquiera de las «leyes, normativas disposiciones, prácticas o actos administrativos» de esos dos países. Lo que equivalía a que cualquier ley de ámbito nacional que decidieran promulgar Gran Bretaña y Polonia debía considerarse *eo ipso* consistente con los derechos fundamentales de la UE en su conjunto[828]. Por añadidura, un «Protocolo sobre la Aplicación de los Principios de Subsidiariedad y Proporcionalidad» concedía a los parlamentos nacionales un papel oficial a la hora de examinar la legislación de la UE, y posibilitaba que cada uno de ellos emitiera una opinión razonada cuando considerara que una propuesta vulneraba el principio de subsidiariedad, algo que claramente venía a reforzar el poder de los gobiernos de los Estados miembros a expensas de la Unión, o por lo menos del TJUE. Además, el Tratado de Lisboa intentó ampliar la rendición de cuentas democrática de la UE; pero también en ese aspecto lo hacía sobre todo a nivel nacional, no transnacional[829]. Entre otras cosas, el Tratado de Lisboa señaló el aparente abandono de la idea de un orden constitucional europeo de largo alcance y que lo abarcara todo —lo que el filósofo del derecho Joseph Raz ha denominado constitucionalismo «denso»— que estaban esperando muchos europeístas (y europeos)[830].

Como comentó perspicazmente en 2005 Chris Patten, expresidente del Partido Conservador, último gobernador británico de Hong Kong y miembro de la Comisión Europea, el rechazo de la Constitución europea «pretendía trazar una línea en la arena en lo relativo a una mayor integración». A su juicio, el rechazo había venido a demostrar que «a los votantes les desagrada sentir que Europa se hace por encima de sus cabezas, y que en muchos lugares

> existe claramente la sensación de que el proyecto europeo ha ido demasiado lejos y demasiado rápido para muchos ciudadanos europeos; también existe la sensación de que los líderes políticos

europeos han permitido que las instituciones que ellos mismos han creado se distancien de los ciudadanos cuyos intereses supuestamente defienden[831].

Lo que Patten quería decir en realidad era que el proyecto de unificación europea a largo plazo por fin daba muestras de convertirse en una realidad, y que en aquel momento muchos europeos, no solo los británicos, se habían alarmado ante las posibles consecuencias.

Otro rasgo distintivo tanto del Proyecto de Constitución como del Tratado de Lisboa es el ahora aclamado —o tristemente célebre— artículo 50 (artículo I-59 de la Constitución), que por primera vez introducía la posibilidad de que un Estado miembro pudiera, si lo consideraba oportuno, escindirse de la UE «conforme a sus propios requisitos constitucionales». Esto no solo venía a sugerir que el objetivo declarado de una «unión cada vez más estrecha», reiterado en el preámbulo de todos los tratados desde 1957, en realidad podía ser reversible; sino también que, teniendo en cuenta que el derecho a escindirse muy raramente se ha incluido en la constitución de cualquier Estado-nación, federal o no, la presencia del artículo 50 también implicaba que la UE era efectivamente tan solo un acuerdo intergubernamental sin la ambición en última instancia de convertirse en nada más (aunque tal ambición siguiera estando implícita)[832]. Y tal vez lo más llamativo —aunque también es algo sobre lo que el Tratado pasa de puntillas— es que el artículo 50 concede a los Estados miembros el derecho implícito de privar a sus ciudadanos de su ciudadanía europea sin su consentimiento. A ese respecto, el Tratado de Lisboa iba directamente en contra de lo que la mayoría consideraba una de las aspiraciones fundamentales del Proyecto de Constitución de 2004, a saber, la creación de una Unión que: «Al instituir la ciudadanía de la Unión y crear un espacio de libertad, seguridad y justicia, sitúa a la persona en el centro de su actuación», que se vio sustancialmente reforzada por el «Protocolo sobre la Aplicación de los Principios de Subsidiariedad y Proporcionalidad» del Tratado de Lisboa de 2009, que concedía a los Parlamentos nacionales un papel oficial en el examen de la legislación de la UE, y posibilitaba que cada uno de ellos emitiera una opinión razonada cuando considerara que una propuesta vulneraba cualquiera de esos principios.

No obstante, da la sensación de que la intención de los redactores del Tratado era simplemente crear una cláusula resolutoria a fin de asegurar a todos los potenciales futuros miembros de la UE que sintieran preocupación por las posibles consecuencias del ingreso para su soberanía nacional, que su decisión era reversible *in extremis*; y es improbable que alguno de los redactores esperara seriamente que ninguno de los Estados miembros en ese momento tuviera que recurrir jamás al artículo 50, como iba a hacer Gran Bretaña en 2016, y menos aún un Estado que era miembro desde 1973. Solo así se explica la escasez de detalles que aportaba el Tratado en lo relativo a los pasos a seguir en caso de que se activara el artículo 50. Y eso, por supuesto, acabó siendo desastroso para el pueblo de Gran Bretaña. No solo facultaba al entonces primer ministro británico David Cameron, en un poco sensato intento de hacerse con el control de los sectores euroescépticos y eurófobos de su Gobierno, a convocar al pueblo británico a un plebiscito apresurado, mal explicado e ideológicamente vacuo. Además, posibilitó que dos Gobiernos consecutivos, en una serie de intentos desesperados de controlar los daños provocados por la decisión adoptada en el referéndum del 23 de junio de 2016, al tiempo que respetaban —o por lo menos aparentaban respetar— la supuesta «voluntad del pueblo», sometieran al Estado a una interminable serie de negociaciones que se tradujo en la calamitosa salida definitiva en enero de 2020. Eso, sumado a los Gobiernos caóticos y sin rumbo que se han sucedido desde entonces, han dejado un país más pobre, más dividido y menos seguro de su futuro de lo que probablemente ha estado en ningún otro periodo de su historia desde la Gloriosa Revolución de 1688.

El Tratado de Lisboa fue el paso más reciente en lo que ha venido en llamarse el proceso de «integración funcionalista». No podemos saber con certeza si será el último, ni lo que ocurrirá después. Por mucho que en última instancia «trazara una línea en la arena» —aunque, como todas las líneas en la arena, puede volver a trazarse fácilmente—, cada tratado, desde Roma hasta Lisboa, ha conseguido poco a poco fortalecer y ampliar el alcance de las instituciones económicas y políticas de la UE, e incrementar tanto sus poderes jurídicos como su rendición de cuentas democrática. En ese aspecto, la naturaleza y las metas en última instancia del «proyecto

europeo» siempre han sido extraordinariamente coherentes, igual que el avance hacia ellas, a pesar de que ha sido un proceso discontinuo y a menudo incierto, y a pesar de que se ha logrado a través de una serie de éxitos, medio éxitos, crisis, percances y reveses que en distintas ocasiones a muchos les dio la sensación de que podían acabar definitivamente con la iniciativa en su conjunto. Pese a todas las matizaciones, pese a que el principio de subsidiariedad parecía haber puesto un considerable obstáculo en su camino, la aspiración más amplia, más general, manifestada en el Tratado de Roma de 1957 como la determinación «de sentar las bases de una unión cada vez más estrecha entre los pueblos europeos [...] y de asegurar, mediante una acción común, el progreso económico y social de sus respectivos países, eliminando las barreras que dividen Europa», nunca se ha perdido de vista del todo. A pesar de sus defectos, de las vicisitudes que ha soportado y sigue soportando, la Unión Europea sigue siendo indudablemente el intento más prolongado, de mayor alcance y más exitoso de unir a los pueblos de Europa que ha existido nunca —con la posible excepción del Imperio Romano. Es lo que más se ha aproximado hasta ahora a la realización de lo que Voltaire denominaba «la Gran República de Europa». Efectivamente, Europa ha recorrido un largo camino desde que Napoleón puso en marcha, efectiva, aunque inadvertidamente, el proceso que acabaría transformando la identidad política del continente.

---

714. Henri Brugmans, *Pour un gouvernement européen,* Éditions de la Campagne Européenne de la Jeunesse, 1952, pp. 29-30.

715. Henri Brugmans, *L'Idée européenne 1920-1970,* Brujas, De Tempel, 1970, pp. 102-105.

716. Bertrand Vayssière, *Vers une Europe fédérale?: Les Espoirs et les actions fédéralistes au sortir de la Seconde Guerre Mondiale,* Bruselas, Peter Lang, 2006, pp. 109-117.

717. Citado en Lipgens, *The Formation...,* cit., pp. 70-71.

718. William C. Bullitt, *The Great Globe Itself: A Preface to World Affairs,* Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1946.

719. Citado en Lipgens, *The Formation...,* cit., p. 74.

720. Winston Churchill, «Speech to a Joint Meeting of the Senate and Chamber, Brussels, 16 November, 1945», en *The Sinews of Peace: Post-War Speeches by Winston Churchill,* Londres, Cassell, 1948, pp. 41-42.

721. Citado en Tony Judt, *A Grand Illusion? An Essay on Europe,* Londres, Penguin Books, 1995, p. 5.

722. Lipgens, *The Formation...,* cit., p. 67.

723. Alan S. Milward, *The Reconstruction of Western Europe 1945-1951,* Londres, Methuen, 1984, p. 392.

724. Michael Hogan, *The Marshall Plan: America, Britain and the Reconstruction of Western Europe 1947-1952,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 427. Véase también Stanley Hoffmann y Charles Maier, eds., *The Marshall Plan: A Retrospective,* Boulder, Westview Press, 1984. Probablemente el análisis más reciente de la afirmación de que efectivamente el Plan se concibió para fomentar la colaboración y una eventual integración de las naciones de Europa es Michael Holm, *The Marshall Plan: A New Deal for Europe,* Nueva York, Routledge, 2016.

725. Citado en Lipgens, *The Formation...,* cit., p. 318.

726. Citado en Duranti, *The Conservative Human Rights Revolution...,* cit., p. 189.

727. Winston Churchill, «Speech at Zurich University 19 September, 1946», en *The Sinews of Peace...,* cit., pp. 198-202.

728. Denis de Rougemont, *L'Europe en jeu,* en *Œuvres complètes,* vol. 3, París, Éditions de la Différence, 1994, p. 58.

729. Lipgens, *The Formation...,* cit., p. 342.

730. Ambos citados en Lipgens, *The Formation...,* cit., pp. 343-344.

731. Benedetto Croce, «Of Liberty», *Foreign Affairs* 11 (1932), pp. 1-7. Quisiera dar las gracias a Roey Reichert por llamar mi atención sobre este interesantísimo artículo. Sobre Hayek y sus seguidores, véase Slobodian, *Globalists...,* cit., pp. 184-187.

732. R. W. G. Mackay, *You Can't Turn the Clock Back,* Nueva York y Chicago, Ziff Davis, 1948, pp. 264-266. El libro se publicó en Londres ese mismo año con el título no menos elocuente de *Britain in Wonderland*.

733. Rougemont, *L'Europe en jeu,* cit., pp. 53-56.

734. Citado en Brugmans, *L'Idée européenne,* cit., p. 136.

735. Rougemont, *L'Europe en jeu,* cit., p. 57.

736. Citado en Brugmans, *L'Idée européenne,* cit., pp. 132-134.

737. Citado en Milward, *The Reconstruction...,* cit., p. 393 n. 68.

738. *Statute of the Council of Europe,* Londres, 5.V.1949, https://www.coe.int/en/web/conventions/full-list/-/conventions/rms/0900001680935bd0, consultado el 12 de febrero de 2021.

739. E. H. Carr, *The Future of Nations: Independence or Interdependence?,* Londres, Kegan Paul, 1941, pp. 60-61.

740. Rougemont, *L'Europe en jeu,* cit., p. 56.

741. Monnet, *Memoirs,* cit., pp. 281-282, 495.

742. Ibíd., p. 283.

743. Brugmans, *Pour un gouvernement européen...,* cit., pp. 29-30.

744. Monnet, *Memoirs,* cit., p. 274.

745. Milward, *The Reconstruction...,* cit., pp. 404-406; véase también los comentarios en Andreas Staab, *The End of Europe? The Five Dilemmas of the European Union,* Londres, EPIC Publishing, 2020, pp. 87-88.

746. Ernst Haas, *The Uniting of Europe: Political Social and Economic Forces, 1950-1957,* Stanford, Stanford University Press, 1958, p. 44.

747. Giandomenico Majone, *Dilemmas of European Integration: The Ambiguities and Pitfalls of Integration by Stealth,* Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 4.

748. Altiero Spinelli, «Reflections on the Institutional Crisis of the European Community», *West European Politics* 1 (1978), 77-88. Los *commis* eran los funcionarios de nivel intermedio durante el antiguo régimen.

749. Stanley Hoffmann, «Obstinate or Obsolete? The Fate of the Nation State and the Case of Western Europe», *Daedalus* 95 (1966), pp. 892-908.

750. Véanse pp. 163-169.

751. «The Schuman Declaration—9 May 1950», https://europa.eu/europeanunion/about-eu/symbols/europe-day/schuman-declaration_en, consultado el 12 de febrero de 2021 [Disponible en castellano en https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/history-eu/1945-59/schuman-declaration-may-1950_es]. Schuman también lo calificaba como «un camino intermedio entre una organización "internacional" y una "federal"», citado en Henry Mason, *The European Coal and Steel Community,* La Haya, Nijhoff, 1955, p. 121. Véase también John Gillingham, *Coal, Steel, and the Rebirth of Europe, 1945-1955,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

752. Monnet, *Les États-Unis d'Europe ont commencé...,* cit. Hay una traducción inglesa, Jean Monnet, *The United States of Europe Has Begun. The European Coal and Steel Community Speeches and Address 1952-1954,* University of Pittsburgh Archive of European Integration, 2010, p. 28, http://aei.pitt.edu/14365/, consultado el 12 de febrero de 2021.

753. Citado en Henri Brugmans, *La Pensée politique du fédéral*isme, Leiden, A. W. Sijthoff, 1969, p. 66.

754. Robert Schuman, *Pour l'Europe,* París, Les Éditions Nagel, 1964, p. 106 (de un discurso sin fecha).

755. Milward, *The Reconstruction*..., cit., p. 407.

756. Sobre esta cuestión, véase Marc Belissa, *Fraternité universelle et intérêt national 1713-1795: Les Cosmopolitiques du droit des gens,* París, Éditions Kimé, 1998. Sobre el rápido aumento de los tratados y las organizaciones internacionales desde mediados del siglo XIX hasta 1945, véase Mike Rapport, «Alliances and Treaties: Cooperation and Exchange in War and Peace», *European History Online* (2016), http://ieg-ego.eu/en/threads/alliances-and-wars/alliances-and-treaties/mike-rapport-alliances-and-treatiescooperation-and-exchange-in-war-and-peace/?searchterm=&set_language=en, consultado el 12 de febrero de 2021.

757. Monnet, *The United States of Europe Has Begun...,* cit., p. 61.

758. Ibíd., pp. 61, 58.

759. Véanse pp. 100-103.

760. Alan S. Milward, con George Brennan y Federico Romero, *The European Rescue of the Nation State,* Berkeley, Los Angeles University of California Press, 1992.

761. Monnet, *The United States of Europe Has Begun...,* cit., p. 58.

762. Jean Monnet, *La Communauté européenne et l'unité de l'Occident,* Lausana, Centre de Recherches Européennes, 1961, p. 7.

763. Monnet, *La Communauté européenne...,* cit., p. 9.

764. Ibíd., p. 58.

765. Citado en Josef L. Kunz, «Treaty Establishing the European Defense Community», *The American Journal of International Law* 47 (1953), pp. 275-281.

766. Sobre la intrincada relación entre la Comunidad Europea de Defensa y la Comunidad Política Europea, véase Michael Burgess, *Federalism and European Union: The Building of Europe, 1950-2000,* Londres y Nueva York, Routledge, 2000, pp. 67-71.

767. *Treaty Constituting the European Defense Community* [traducción no oficial del *Traité instituant la Communauté européenne de defense*], artículo 7, p. 168, http://aei.pitt.edu/5201/1/5201.pdf, consultado el 12 de febrero de 2021.

768. Ibíd., artículo, 8, p. 169.

769. Ibíd., p. 167. Para un análisis más detallado véase Edward Fursdon, *The European Defence Community: A History,* Londres, Macmillan, 1980; y Kevin Ruane, *The Rise and Fall of the*

European Defence Community: Anglo-American Relations and the Crisis of European Defence, Basingstoke, Macmillan, 2000.

770. Verhofstadt, *Europe's Last Chance...,* cit., p. 259.

771. *Draft Treaty Embodying the Statute of the European Community,* Secretariat of the Constitutional Committee, París, 1953, pp. 50-51, http://aei.pitt.edu/991/, consultado el 12 de febrero de 2021.

772. Jan Zielonka, *Europe as Empire: The Nature of the Enlarged European Union,* Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 5.

773. Véase Andrew Moravcsik, *The Choice for Europe: Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht,* Ithaca, Cornell University Press 1997, pp. 139-142.

774. Slobodian, *Globalists...,* cit., p. 191. En 2009, el Tratado de Lisboa cambió el nombre del Tratado de Roma a «Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea».

775. Citado en Miriam Camps, *Britain and the European Community, 1955-1963,* Princeton, Princeton University Press, 1964, p. 88, n. 59.

776. Declaration on European Identity, Copenhagen, 14 de diciembre de 1973, pp. 3-4, https://www.cvce.eu/content/publication/1999/1/1/02798dc9-9c69-4b7d-b2c9-f03a8db7da32/publishable_en.pdf, consultado el 12 de febrero de 2021. Sin embargo, a continuación la Declaración insistía en que: «La Europa de los Nueve es consciente de que, al tiempo que une, asume nuevas obligaciones internacionales. La unificación europea no va dirigida contra nadie, ni se inspira en un deseo de poder».

777. Tratado de Roma, 25 de marzo de 1957. En realidad, hubo dos tratados. El segundo, que fue mucho menos polémico, creaba la EURATOM, la Comunidad Europea de la Energía Atómica.

778. Citado en Milward, *The European Rescue...,* cit., p. 215.

779. Véase Perry Anderson, «Under the Sign of the Interim», en *The Question of Europe,* ed. Peter Gowan y Perry Anderson, Londres y Nueva York, Verso, 1997, p. 51.

780. Citado en Burgess, *Federalism...,* cit., p. 191.

781 Las tres ciudades formaban parte de la antigua República Democrática Alemana, a excepción de la zona occidental de Berlín *(N. del T.).*

782. Treaty on European Union (Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities, 1992), Preamble p. 3, https://europa.eu/europeanunion/sites/europaeu/files/docs/body/treaty_on_european_union_en.pdf, consultado el 12 de febrero de 2021. En el Tratado de Ámsterdam de 1999 se sustituyó por: «El presente Tratado constituye una nueva etapa en el proceso creador de una unión cada vez más estrecha entre los pueblos de Europa, en la cual las decisiones serán tomadas de la manera más abierta y próxima a los ciudadanos que sea posible», https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX:11997D/TXT&from=EN, art. 1, p. 7, consultado el 12 de

febrero de 2021 [disponible en castellano en https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=CELEX:11997D/TXT].

783. Tratado de la Unión Europea, título 1, art. B, p. 8.

784. Véanse pp. 254-256.

785. Thomas Risse y Daniela Engelmann-Martin, «Identity Politics and European Integration: The Case of Germany», en Pagden (ed.), *The Idea of Europe*..., cit., pp. 287-316.

786. Martin Sandbu, *Europe's Orphan: The Future of the Euro and the Politics of Debt,* Princeton, Princeton University Press, 2015, pp. 49-50.

787. Monnet, *Memoirs,* cit., p. 495.

788. Alternative für Deutschland, *Manifesto for Germany: The Political Programme of the Alternative for Germany* (2017), pp. 17-20, https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/04/2017-04-12_afd-grundsatzprogramm-englisch_web.pdf, consultado el 12 de febrero de 2021.

789. Sobre los debates previos y que rodearon la introducción de la subsidiariedad, véase Burgess, *Federalism...,* cit., pp. 228-241.

790. Artículo 3b. Se reforzó sustancialmente mediante el «Protocolo sobre la aplicación de los principios de subsidiariedad y proporcionalidad» del Tratado de Lisboa de 2009. Véanse pp. 357-359.

791. Véase Martin J. O'Malley, «Currents in Nineteenth-Century German Law and Subsidiarity's Emergence as a Social Principle in the Writings of Wilhelm Ketteler», *Journal of Law, Philosophy and Culture* 2 (2008), pp. 23-53.

792. Véase Trevor Latimer, «The Principle of Subsidiarity: A Democratic Reinterpretation», *Constellations* 25 (2018), pp. 586-601.

793. Citado en Francis G. Jacobs y Kenneth L. Kars, «The 'Federal' Legal Order: The USA and Europe Compared», en *Integration through Law: Europe and the American Federal Experience,* vol. 1, ed. Mauro Cappelletti, Monica Seccombe y Joseph Weiler, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter, 1986, pp. 169-243, aquí 240.

794. Citado en Burgess, *Federalism...,* cit., p. 235.

795. Véase David Mackay, *Federalism and European Union: A Political Economy Perspective,* Oxford, Oxford University Press, 1999.

796. Opinion 1/91 (EAA) [1991] ECR – 6079, § 17-18. Cursivas mías.

797. Para una crónica mordazmente brillante —aunque ya se ha visto un tanto superada por los acontecimientos— de la creación y la relevancia de la ciudadanía europea, véase Joseph Weiler, «To Be a European Citizen: Eros and Civilization», en *The Constitution of Europe: «Do the New Clothes Have an Emperor?» and Other Essays on European Integration,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 334-357.

798. Citado en Willem Maas, *Creating European Citizens,* Nueva York, Rowman & Littlefield, 2007, p. 47.

799. Véanse pp. 186-188.

800. *Judgment of the Court of 20 September 2001-Rudy Grzelczyk v Centre public d'aide sociale d'Ottignies-Louvain-la-Neuve,* Preámbulo y § 31. Véanse también los comentarios de Richard Bellamy, *A Republican Europe of States: Cosmopolitanism, Intergovernmentalism and Democracy in the EU,* Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 133, en el sentido de que esta fórmula ha sido «repetida de forma ritual en todos los litigios sobre soberanía, salvo los más recientes».

801. Por ese motivo, resulta difícil verlo, como dice James Bohman, como un «acuerdo» que sea «auténticamente transnacional en vez de intergubernamental en su forma» (*Democracy across Borders,* Cambridge, MIT Press, 2007, p. 136.)

802. *Tratado de la Unión Europea* [Maastricht], artículo 9; y citado en Bellamy, *A Republican Europe...,* cit., pp. 134-135.

803. Citado ibíd.

804. Ibíd., p. 133. «En muchos aspectos», añade, «la ciudadanía de la Unión no debería concebirse como si proporcionara la ciudadanía de un semi-Estado de la UE» (p. 136).

805. Habermas, *Between Facts and Norms*..., cit., pp. 502-503.

806. Véase Jan-Werner Müller, «The Promise of 'Demoi-cracy': Democracy, Diversity, and Domination in the European Public Order», en *Political Theory of the European Union,* ed. Jürgen Neyer y Antje Wiener, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 187-203.

807. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously,* Londres, Duckworth 1977.

808. Habermas, «Does Europe need a Constitution?», cit., p. 101.

809. Véase Mattias Kumm, «Beyond Golf Clubs and the Judicialization of Politics: Why Europe Has a Constitution Properly so Called», *The American Journal of Comparative Law* 54 (2006), pp. 505-530: «El TJE lleva mucho tiempo diciendo que los Tratados de la UE establecen una constitución en sentido literal. Se ha referido a los Tratados como la "carta constitucional" de la UE y ha afirmado que los tribunales nacionales deben dejar a un lado todas las leyes nacionales que entren en conflicto con el TJE, incluyendo el derecho constitucional nacional» (pp. 511-512). Sin embargo, todo esto claramente no concuerda con el principio de subsidiariedad.

810. Müller, *Constitutional Patriotism,* cit., p. 97.

811. James, *The Roman Predicament...,* cit., pp. 126-127.

812. *Draft Treaty Establishing a Constitution for Europe (Not Ratified),* Official Journal of the European Union, I Parte, título I, art. 1, https://eur-lex.europa.eu/legalcontent/EN/TXT/?uri=OJ:C:2004:310:TOC, consultado el 12 de febrero de 2021.

813. Ibíd., II Parte, *The Charter of Fundamental Rights of the Union,* Preámbulo.

814. Jürgen Habermas, «Is the Development of a European Identity Necessary, and Is It Possible?», en *The Divided West,* ed. y trad. al inglés Ciaran Cronin, Cambridge, Polity Press, 2006, p. 71. Sin embargo, al mismo tiempo, también carecía de «la fuerza simbólica que únicamente puede generar un acto político fundacional» (Habermas, «Does Europe Need a Constitution?», cit., p. 90).

815. Como hace constar Kimmon Kiljunen, el representante finlandés de la Convención Europea responsable de redactar el borrador de la Constitución (Kimmon Kiljunen, *The European Constitution in the Making,* Bruselas, Centre for European Policy Studies, 2004, pp. 1-2).

816. Pierre Kanuty, citado en una entrevista de 2008, en Ece Ozlem Atikcan, *Framing the European Union: The Power of Political Arguments in Shaping European Integration,* Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 112.

817. Véase una crónica detallada de ambas campañas, ibíd., pp. 94-166.

818. Véase Ian Buruma, *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh, and the Limits of Tolerance,* Londres y Nueva York, Penguin Press, 2006.

819. Habermas, «Does Europe Need a Constitution?», cit., p. 101; y Habermas, «Is the development...», cit., p. 67.

820. Jürgen Habermas, *The Crisis of the European Union: A Response,* trad. al inglés Ciaran Cronin, Cambridge, Polity, 2012, p. 11.

821. Artículo 52, *Charter of the Fundamental Rights of the European Union,* cit., consultado el 12 de febrero de 2021.

822. Véase Andrew Williams, *EU Human Rights Policies: A Study in Irony,* Oxford, Oxford University Press, 2004; y Andrew Williams, *The Ethos of Europe: Values, Law and Justice in the EU,* Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 110-153.

823. Véase mi libro *The Burdens of Empire: 1539 to the Present,* Cambridge, Cambridge University Press, 2015; y Samuel Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History,* Cambridge, Harvard University Press, 2012.

824. Véase Joseph Weiler, «Fundamental Rights and Fundamental Boundaries: On the Conflict on Standards and Values in the Protection of Human Rights in the European Legal Space», en *The Constitution of Europe...,* cit., pp. 102-129. «Los derechos humanos constituyen […] tanto una fuente como un índice de diferenciación entre naciones, y no solo de asimilación entre naciones» (p. 105).

825. *Charter of the Fundamental Rights of the European Union,* Preámbulo.

826. Habermas, *The Crisis...,* cit., pp. xi-xii, 2.

827. *Charter of the Fundamental Rights of the European Union,* Preámbulo.

828. Ibíd., *Protocol on the Application of the Charter of Fundamental Rights of the European Union to Poland and the United Kingdom,* art. 1 (1).

829. Véase Christine Reh, «The Lisbon Treaty: De-Constitutionalizing the European Union», *Journal of Common Market Studies* 47 (2009), pp. 625-650, que argumenta que en términos de «la separación de poderes, de la protección de los derechos fundamentales y de participación democrática […] la brecha nacional-supranacional se ha ensanchado en vez de estrecharse después del Tratado de Lisboa». Véanse también los comentarios de Bellamy, *A Republican Europe...,* cit., pp. 197-199.

830. Joseph Raz, «On the Authority and Interpretation of Constitutions: Some Preliminaries», en Larry Alexander ed., *Constitutionalism: Philosophical Foundations,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 152-193.

831. Chris Patten, *Not Quite the Diplomat: Home Truths about World Affairs,* Londres, Allen Lane, 2005, p. 130. Véase también Christopher J. Bickerton, *European Integration: From Nation-States to Member States,* Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 45.

832. He aprendido mucho de un ensayo de Anthony Norton, «Integration from Disintegration: Article 50 and the European Project» (de próxima publicación). Véase también Raic, *Statehood...,* cit., pp. 313-316; y Majone, *Dilemmas...,* cit., p. 215, que en 2005 opinaban que la cláusula «probablemente no sea un grave problema en la práctica».

7
REFUNDAR EUROPA

I

Cada uno de los tratados que han contribuido a hacer la UE ha insistido en la existencia de una identidad europea común arraigada, en palabras del Tratado de Lisboa, en «la herencia cultural, religiosa y humanista de Europa, a partir de la cual se han desarrollado los valores universales de los derechos inviolables e inalienables de la persona, así como la libertad, la democracia, la igualdad y el Estado de derecho»[833]. Pero ¿en qué consiste exactamente esa herencia?

En 1835, el gran liberal italiano Carlo Cattaneo afirmaba —apropiadamente en un panfleto contra el antisemitismo— que Europa siempre había poseído cuatro rasgos unificadores: el poder de la antigua autoridad imperial, el derecho romano, el cristianismo y el latín[834]. Dado que la autoridad del Imperio Romano (y del papado) ya no existe, y que el inglés ha sustituido al latín como *lingua franca* del continente (lo que resulta un tanto paradójico teniendo en cuenta que el único país donde es la principal lengua oficial ahora está fuera de «Europa»), hoy esa lista podría parecernos simplemente una curiosidad histórica. Sin embargo, la «autoridad imperial», aunque solo sea como analogía, todavía perdura convincentemente en la imaginación de los europeos, y los otros dos elementos de la lista de Cattaneo han ejercido y siguen ejerciendo una influencia profunda y duradera, aunque a menudo indirecta, sobre cualquier forma de entender lo que hoy en día constituye «Europa».

El cristianismo —y más significativamente el legado intelectual cristiano— sigue siendo un componente persistente, a menudo soterrado, e

incesantemente cuestionado, pero también inextricable de cualquier identidad que haya podido poseer Europa desde que el Imperio Romano se convirtió en un Estado cristiano en el siglo IV. A partir del siglo XVII, cuando no antes, el cristianismo, pese a sus irreductibles orígenes asiáticos y sus fundamentos hebreos, había llegado a considerarse una religión inequívocamente europea. «A Jesucristo, que es el camino, la verdad y la vida», escribía en 1625 Samuel Purchas, un inglés que hacía propaganda a favor de la colonización de América, «se le concedió hace tiempo el Acta de Divorcio de la ingrata Asia, donde nació, y de África, el lugar de su huida y refugio, y se ha vuelto casi enteramente europeo»[835].

Además, el cristianismo ha estado mucho más presente en la lenta construcción de Europa desde 1945 de lo que podría sugerir el lenguaje de los tratados, que hace todos los esfuerzos posibles por acoger al sustancial número de personas de origen no cristiano que actualmente pueden afirmar ser europeos. A pesar de que, durante siglos, el cristianismo había sido con diferencia la fuerza ideológica más divisiva del continente, para muchos de los primeros federalistas europeos era, en unos términos a grandes rasgos conciliadores, un legado que favorecía la estabilidad, la ecuanimidad, la igualdad y la justicia para todos… incluso para los no creyentes.

El Congreso de Europa de La Haya concluía con esta afirmación:

> Convencidos de que esa auténtica unidad que, incluso en medio de nuestras diferencias nacionales, ideológicas y religiosas, consiste en *un legado común de civilización cristiana,* de valores espirituales y culturales, y de lealtad común a los derechos fundamentales del hombre, sobre todo la libertad de conciencia y de expresión[836].

Tres de los «Padres Fundadores» de la UE —Schuman, Adenauer y De Gasperi— eran católicos practicantes, e incluso pasaron unos días juntos en un retiro espiritual en un monasterio benedictino a orillas del Rin —además, los tres hablaban alemán— antes de firmar el Tratado de París en 1951. («La Triple Alianza de Adenauer, Schuman y De Gasperi», dijo en tono de broma Vincent Auriol, a la sazón presidente de Francia, eran «tres tonsuras debajo del mismo bonete»[837].) En concreto, Schuman estaba convencido de que la reconstrucción de la comunidad europea solo sería posible «formando un modelo democrático de gobernanza que, a través de

la reconciliación, llegue a ser una “comunidad de pueblos” en libertad, igualdad, solidaridad y paz, y que esté profundamente arraigado en los valores cristianos básicos»[838]. No es de extrañar que los orígenes de la futura UE hayan sido descritos, o caricaturizados, como la creación de un «Club Cristiano». También resulta significativo que Mazzini, cuya visión democrática liberal de una futura Europa ha tenido una influencia tan duradera, aunque indirecta, en todas las visiones posteriores de una Europa unida, también estuviera profundamente convencido de que ese debía ser el desenlace inevitable de la «misión que Dios ha encomendado a las razas, a las familias de la Humanidad»[839]. Y tampoco cabe duda de que la democracia cristiana, aunque como movimiento político ya está prácticamente extinguida, desempeñó un papel formativo en la creación de la Unión.

No obstante, cabe destacar que el propio Plan Schuman, la Declaración sobre la Identidad Europea de Copenhague de 1973 y los preámbulos de todos los tratados posteriores siempre han evitado escrupulosamente cualquier alusión directa a la religión. Todos ellos se han limitado a repetir, con ligeras variaciones en sus enunciados, la identificación que figura en la Declaración de Copenhague de los «elementos fundamentales de la Identidad Europea» con los muy genéricos y nada polémicos «principios de la democracia representativa, del imperio de la ley, de la justicia social —que es la meta por excelencia del progreso económico— y de respeto a los derechos humanos». Es cierto que la UE pudo crearse sobre la base de lo que muchos de sus «fundadores» concebían como principios «cristianos». Pero en realidad, todos esos principios eran los mismos que la Iglesia cristiana primitiva, en su búsqueda de un fundamento conceptual inteligible, no sacado de sus textos sagrados, dispersos y a menudo de dudosa autenticidad, había importado del mundo grecorromano, desde Platón hasta Cicerón. Nada de eso implicaba una asociación directa o institucional con los mitos y creencias de una determinada secta religiosa —algo que la Iglesia católica sigue denunciando, como lo hacía el papa Francisco en unas palabras de diciembre de 2021, tachándolo de «secularismo aguado». Y cuando, después de que una ofensiva de la derecha religiosa obligara a la Comisión Europea a retirar un manual de treinta páginas sobre cómo crear

una Europa más inclusiva, donde fuera posible «evitar presuponer que todo el mundo es cristiano», el papa respondió equiparando el proyecto con algo «que han intentado muchas, muchas dictaduras. […] Piensen en Napoleón… Piensen en la dictadura nazi, en la comunista», para concluir afirmando que «es algo que no ha dado resultado a lo largo de toda la historia»[840].

A pesar de todo, es preciso reconocer que el mero reconocimiento de algún tipo de influencia cristiana, por muy disimulado que sea, sobre la posterior formación del proyecto europeo nunca se ocultó del todo, ni debería ocultarse.

Eso no significaba, empero, que se suprimiera del todo el reconocimiento, más o menos disimulado, de algún tipo de influencia cristiana en la posterior formación del proyecto europeo. El debate más polémico sobre el lugar del cristianismo en lo que para entonces se había consolidado como una unión estrictamente laica tuvo lugar en 2003, cuando Valéry Giscard d'Estaing intentó incluir al principio del «Proyecto de Tratado por el que se instituye una Constitución Europea» un preámbulo mucho más elaborado que todos los tratados anteriores. El preámbulo empezaba con un pasaje del relato que hace el historiador griego Tucídides de la famosa *Oración fúnebre* de Pericles (431 a. C). «Nuestra Constitución», decía Pericles (en la versión de Giscard), «se llama democracia porque el poder está en manos no de una minoría sino de todo el pueblo». Eso era para recordarle a los lectores los orígenes de Europa en la Atenas clásica[841]. Después, el preámbulo ofrecía un resumen un tanto prolijo de lo que a juicio de Giscard eran los rasgos principales de una identidad europea común:

> Inspirándose en el legado cultural, religioso y humanista de Europa, que, alimentado por las civilizaciones de Grecia y Roma, caracterizado por el impulso espiritual siempre presente en su legado, y posteriormente por las corrientes filosóficas de la Ilustración, ha grabado en la vida de la sociedad su percepción del papel central de la persona humana y de sus derechos inviolables e inalienables, y de respeto a la ley[842].

La alusión al «impulso espiritual» de Europa tuvo inmediatamente como respuesta numerosas peticiones de una referencia directa y explícita al «legado cristiano de Europa». Dichas peticiones provenían

indefectiblemente de los ámbitos más obvios: de los irlandeses, los polacos, los húngaros, los eslovacos; de Gianfranco Fini, líder del ya desaparecido partido neofascista italiano Movimento Sociale Italiano-Destra Nazionale; y, por supuesto, del papa Juan Pablo II, que temía que «con el lento y progresivo avance del laicismo […] los prestigiosos símbolos de la presencia cristiana corren el riesgo de convertirse en mero vestigio del pasado»[843]. En un tono más considerado, aunque de mayor censura, el sucesor de Juan Pablo II, Benedicto XVI —que, al fin y al cabo, era mejor teólogo—, criticaba severamente que «no se mencionaran las raíces cristianas» en el proyecto de constitución, tachándolo nada menos que de una expresión «no de una tolerancia superior que respeta todas las culturas», sino de «un dogmatismo que se cree en posesión del conocimiento definitivo de la razón humana, con derecho a considerar todo lo demás como una mera etapa de la historia de la humanidad»[844]. Posteriormente el propio Giscard decía, en un tono más conciliador, que en realidad «habría sido absolutamente normal hacer una referencia evidente a los orígenes cristianos de Europa. Dado que es evidente. Si usted se fija en la Europa del siglo VI al siglo XVIII, es cristiana. […] No se trata de un juicio de valor, no es decir que esté bien ni mal. Es así»[845]. Sin embargo, los demás miembros de la convención responsable de la redacción del proyecto de tratado se lo impidieron, alegando que Europa era una sociedad laica y que cualquier referencia directa al cristianismo entre sus valores fundacionales, aunque históricamente fueran irrefutables, provocaría el rechazo de las sustanciales poblaciones no cristianas, sobre todo las musulmanas, que ahora constituyen una parte pequeña pero relevante y cada vez mayor de la población de Europa.

Al final, obedeciendo a las presiones de todas las partes, se eliminó la cita de Tucídides, para gran disgusto de la delegación griega, y el preámbulo fue sustituido por la mención mucho más anodina, más familiar y mucho menos informativa del «legado cultural, religioso y humanista de Europa, a partir del cual se han desarrollado los valores universales de los derechos inviolables e inalienables de la persona humana, la libertad, la democracia, la igualdad y el imperio de la ley».

Desde entonces, a nivel oficial se han hecho todos los esfuerzos posibles por evitar el mínimo rastro del cristianismo, de los símbolos cristianos o de los valores cristianos en general en cualquier documento oficial. En ocasiones esa práctica ha sido acogida con indignación, sobre todo por parte de las organizaciones católicas y de los Estados del antiguo bloque soviético, deseosas de hacer valer sus lealtades reprimidas hasta hace poco. Cuando, por ejemplo, en 2013 el Gobierno eslovaco adornó con halos las imágenes de los santos nacionales Cirilo y Metodio en sus recién acuñadas monedas conmemorativas de dos euros, el Departamento Monetario y Económico de la Comisión Europea, después de recibir protestas de numerosos Estados miembros (no se mencionaron los nombres), pidió amablemente que se eliminaran. El Gobierno eslovaco así lo hizo sin protestar. Sin embargo, la Iglesia lo calificó de «un nuevo ataque contra nuestro legado cristiano común» por «la reforma laica de Europa […] bajo el disfraz de la neutralidad religiosa». (Inevitablemente, todo aquel asunto evocó el recuerdo incómodo del antiguo régimen comunista, que había prohibido el uso de los halos en las imágenes de Cirilo y Metodio, y alimentó la afirmación populista de que la UE era poco más que Moscú con traje nuevo.)

Pese a que la UE está verdaderamente comprometida con el respeto a la diversidad religiosa, con el carácter estrictamente laico de sus instituciones políticas y con los valores en los que estas se sustentan, sigue siendo cierto que hasta la fecha todos los Estados miembros, aunque en realidad ahora sí son totalmente laicos, originalmente eran, y lo fueron sido durante siglos, oficialmente cristianos. Europa, tal como la concebimos hoy en día, corresponde aproximadamente, como ha señalado el científico político francés Olivier Roy, a la extensión geográfica de la cristiandad latina en el siglo XI[846]. También es cierto que gran parte del lenguaje oficial de la UE sigue impregnado de vagas alusiones que se hacen eco de una forma esencialmente cristiana de entender el pasado. Por ejemplo, el preámbulo de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, de 2012, si bien respeta «la diversidad de las culturas y tradiciones de los pueblos de Europa», que implícitamente son todas seculares, sigue siendo a pesar de

todo «consciente de su legado *espiritual* y moral», un legado que en última instancia solo puede ser cristiano[847].

Las viejas tensiones subyacentes entre el cristianismo y las demás religiones que existen en Europa, en particular, naturalmente, el islam, siguen ejerciendo una influencia poderosa y en gran parte no reconocida en la configuración no solo de la siempre esquiva identidad europea, sino también en las políticas de la propia UE. Es algo que ha quedado totalmente de manifiesto con la cuestión de los requisitos que debe cumplir Turquía para ingresar en la Unión[848].

Ya desde el Tratado de París de 1856, cuando fue oficialmente «admitida a participar en las ventajas del Derecho Público y el Sistema (Concierto) de Europa», el Imperio Otomano había sido aceptado tácitamente por las grandes potencias, por lo menos jurídica y políticamente, como parte de un concepto amplio e imprecisamente concebido de «Europa». Cuando en 1923 el Imperio, ya despojado de la mayoría de su población no turca, fue sustituido por la República de Turquía, bajo el dirigente ferozmente laicista, aunque a duras penas democrático, Mustafá Kemal, apodado «Atatürk» («Padre de los turcos»), se convirtió a todos los efectos en un Estado europeo moderno, que también comparte —aunque actualmente en el cálculo de la «europeidad» raramente se tiene en cuenta la geografía— una frontera común con Bulgaria y con Grecia. Turquía ha sido miembro del Consejo de Europa desde su creación en 1949, y, por supuesto, también es miembro de la OTAN. Además hay quien, a pesar del inveterado conflicto entre la cristiandad y el islam, está dispuesto a argumentar, como hizo el erudito islámico suizo Tariq Ramadan en 2009, que «el Imperio Otomano compartió y condicionó el futuro político y estratégico del continente [europeo]» y que «el islam, es, de hecho, cultural, política y económicamente, una religión europea»[849]. La primera afirmación es incuestionablemente cierta. Sin embargo, la segunda no lo es.

El intento de Turquía de ingresar en la UE se ha visto reiteradamente frustrado desde que en 1987 solicitó por primera vez su entrada en lo que entonces era la CEE. Las objeciones se han centrado mayoritariamente en el hecho de que la Turquía moderna no ha logrado, de forma reiterada, cumplir «los criterios de Copenhague» para el ingreso establecidos en el

Consejo Europeo de Copenhague de 1993, y reafirmados en el Consejo Europeo de Madrid de 1995. En lo que más se ha hecho hincapié es en el historial generalmente deficiente de Turquía en materia de derechos humanos y del imperio de la ley, dos factores que se han deteriorado ulteriormente a raíz del acceso al poder en 2003 de Recep Tayyip Erdoğan y su Partido de la Justicia y el Desarrollo, declaradamente islámico. Tampoco es un hecho intrascendente —aunque raramente se menciona, por lo menos oficialmente— que, en caso de ingresar en la UE, Turquía, con una población de aproximadamente setenta millones de habitantes, se convertiría en el segundo Estado más poblado de la Unión, con lo que pasaría a ser el segundo miembro más poderoso en poder de voto en el Consejo de Ministros y el segundo mayor receptor neto del presupuesto de la UE. Muchos estarían de acuerdo con el veterano diplomático alemán que en 1993 afirmó sin rodeos que admitir a Turquía en Europa «diluiría la europeidad de la CEE», aunque muy pocos lo han expresado tan abiertamente[850]. Además, está la cuestión de la «República Turca del Norte de Chipre», un Estado creado en 1974 a raíz de una intervención militar turca, en flagrante violación del derecho internacional, y posteriormente no reconocido por ningún otro Estado aparte de Turquía. Tras considerar todos estos factores, en junio de 2018 el Consejo de Asuntos Generales de la UE dictaminó que hasta que el Gobierno de Turquía no estuviera dispuesto a demostrar un mayor compromiso con los valores compartidos de los demás pueblos de Europa, tal y como figuran en los tratados, las negociaciones para el ingreso de Turquía quedaban en suspenso a todos los efectos.

Todos los argumentos en contra del ingreso de Turquía han evitado cuidadosamente cualquier debate directo sobre el hecho de que, pese a que constitucionalmente es una república democrática laica, Turquía sigue siendo una sociedad predominantemente musulmana, y bajo su Gobierno actual ese rasgo se está acentuando[851]. Sea cual sea la interpretación que uno le dé a los textos sagrados del islam, no es posible presuponer que obedecen incuestionablemente al «legado espiritual y moral» que supuestamente poseían los demás Estados europeos. Al margen de lo que sea el islam, no cabe duda de que no es «una religión europea», y no lo ha sido desde la expulsión de los árabes de España en 1492 y de los otomanos

de Hungría en 1686. Y, como ha argumentado Olivier Roy, cualquier intento de un diálogo puramente teológico entre las dos religiones como método para eliminar los conflictos únicamente ha dado lugar, y solo podrá dar lugar, a un *impasse*. El «diálogo entre religiones», aunque pueda parecer prometedor, es, en realidad, tan inútil hoy en día como lo fue entre las sectas cristianas en guerra entre sí durante el siglo XVI. Los potenciales conflictos entre facciones religiosas solo pueden resolverse, como ocurrió en Europa en 1648, poniendo la política por encima de la religión, el Estado por encima de la iglesia o la mezquita[852].

Sin embargo, el legado religioso de Turquía nunca ha aflorado abiertamente en ninguna de las objeciones oficiales a su ingreso en la UE, precisamente porque las *creencias* religiosas como tales nunca han desempeñado un papel significativo en la formación de los valores defendidos por la Unión, como tampoco lo tienen en los treinta y cinco «Capítulos del acervo» (el epígrafe en virtud del cual se considera el ingreso de un nuevo miembro) salvo para insistir en el «derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión» y el derecho de todo individuo a cambiar de religión a voluntad —algo que, por supuesto, niegan todas las religiones monoteístas.

La larga historia de la lucha entre los predecesores otomanos de Turquía y el mundo cristiano tampoco se ha mencionado casi nunca como un posible motivo de su exclusión. Sin embargo, parecería absurdo siquiera imaginar que el Estado heredero del Imperio Otomano —la mayor amenaza para su existencia a la que se han enfrentado los Estados de Europa, «el actual terror del mundo», como calificaba certera y exactamente en 1603 a los otomanos el historiador Richard Knolles, el «Enemigo Perpetuo» de la cristiandad—, que ocupó gran parte de Europa oriental durante más de trescientos años, ahora pase a ser considerado un potencial Estado europeo[853]. Claramente, Turquía no desempeñó ningún papel en el «legado espiritual y moral» supuestamente compartido con las naciones cristianas, ya en su inmensa mayoría laicas, de Europa. Como tampoco participó, salvo por un breve periodo de reformas, en su mayoría jurídicas y militares, conocido como el *Tanzimat* o «reordenamiento» en tiempos del sultán

Abdülmecit I a mediados del siglo XIX, en lo que es innegablemente la fuente principal de todos los «valores europeos»: la Ilustración europea.

Cuando en 2007 Nicolas Sarkozy, a la sazón presidente de Francia, declaró sin rodeos que independientemente de cuál pudiera ser su apariencia externa, desde el punto de vista geográfico Turquía simplemente no formaba parte de Europa, y que la idea de su ingreso en la UE era impensable, claramente estaba pensando en esa historia. Ya desde la antigüedad, la frontera entre Europa y Asia, entre «Occidente» y «Oriente», se había trazado en el Bósforo, el estrecho que conecta el Mar Negro con el Mar de Mármara. Según ese criterio, técnicamente el 96 por ciento de la masa continental de Turquía se encuentra en Asia. Sin embargo, el presupuesto tácito es que «Europa» es esa región, ese «cabo de Asia» del que habla Paul Valéry, que vive conforme al legado de los valores y postulados sobre la identidad y la libertad humanas que antiguamente se integraron en la tradición greco-judeocristiana[854]. El filósofo existencialista alemán Karl Jaspers lo argumentó así en 1946, cuando, en respuesta a la imagen de Valéry, preguntó si Europa era realmente «¿un pequeño cabo que el continente asiático proyectó en el Océano Atlántico? ¿O se trata más bien de un principio espiritual de ese cabo, el principio de Occidente?». «La cristiandad», concluía Jaspers, «es Europa»[855]. Y también es indiscutible que durante más de mil años Europa y la cristiandad, el *orbis christianus,* se consideraron sinónimos. En una fecha tan tardía como 1761, un testigo tan relativamente hostil como Jean-Jacques Rousseau estaba dispuesto a admitir que «Europa, incluso hoy en día, está más en deuda con el cristianismo que con cualquier otra influencia en lo que respecta […] a la unión que subsiste entre sus miembros[856]. Era una unión de la que a menudo abominaba, pero de la que nunca fue capaz de escapar del todo.

La alusión de Giscard en 2009 al legado «religioso», que en su texto aparece entre la tradición «humanista» grecorromana y la Ilustración, también implicaba que el cosmopolitismo, que fue un elemento crucial de la Ilustración europea, estaba indisolublemente ligado al universalismo cristiano. La idea ilustrada que ahora es el meollo de la reiterada insistencia de la Unión Europea en la existencia de una «identidad» basada no en la etnia, ni en una religión común, ni en un idioma común, sino en un conjunto

de metas y valores comunes, también era obviamente un fenómeno exclusivamente europeo, únicamente compartido con las antiguas poblaciones de colonizadores de los territorios europeos de ultramar, y en términos generales nunca habría podido surgir salvo en un mundo cristiano. El preámbulo (definitivo) del malhadado proyecto de constitución europea argumenta sin vacilar que si bien «los derechos inviolables e inalienables de la persona humana, la libertad, la democracia, la igualdad y el imperio de la ley» hoy pueden ser verdaderamente universales, sus orígenes hay que buscarlos exclusivamente en «el legado cultural, religioso y humanista de Europa».

Cabe decir lo mismo de lo que el sociólogo alemán Claus Offe ha definido como la «capacidad y propensión a la autorrevisión y la *autocrítica*», que es una creación tan europea como el capitalismo o la máquina de vapor. Es una consecuencia de lo que quería decir Kant al afirmar que ser «ilustrado» significaba «usar el entendimiento sin la guía de otro»[857]. Significaba pensar por uno mismo. Y pensar por uno mismo inevitablemente significaba observar con mirada fría y crítica todo lo que había logrado, o decía haber logrado, el pueblo, la etnia, la sociedad o la nación de uno. Offe plantea que eso «no tiene precedentes […] en ninguna otra civilización no europea». Desde luego, ninguna de las demás grandes civilizaciones del mundo: ni China, ni Japón, ni India, ni Turquía, y menos aún Irán o los herederos de los Califatos omeya y abásida, ha mostrado la menor inclinación a expresar sus dudas sobre el valor de su pasado histórico, y menos aún a sentirse culpable o a pedir disculpas por él. Sin embargo, también es cierto, como asimismo señala Offe, que «Europa se ha abastecido abundantemente de los objetos "reales" de su escrutinio normativo autocrítico […] desde las Cruzadas, pasando por el dominio colonial, hasta el Holocausto»[858]. (Por supuesto, eso no quiere decir que China, Turquía, Irán o Japón no dispongan también de abundantes objetos para poder llevar a cabo un «escrutinio normativo autocrítico» si se molestaran en buscarlos.) Sin esa facultad de repudiar una parte de la propia historia cuando esa historia ha llegado a parecernos, como es el caso de las Cruzadas, del dominio colonial y del Holocausto, moralmente condenable, «no habría sido posible» una cohesión basada en la aceptación de los

valores supuestamente universales de los derechos inviolables e inalienables de la persona humana, la libertad, la democracia, la igualdad y el imperio de la ley. Lo que Jürgen Habermas describe acertadamente como el «universalismo igualitario e individualista que sigue condicionando nuestra autocomprensión normativa» no es un logro menor de la Europa contemporánea[859]. Dicho esto, la autocrítica puede degenerar muy fácilmente en una forma de odio autodestructivo. Lo que Albert Camus denominó una vez el «confesionario secular», muy a menudo puede convertirse en poco más que una forma de autoflagelación que tiene más que ver con la imagen de sí mismo que tiene el flagelante que con cualquier reconocimiento real, o con cualquier arrepentimiento real por los crímenes que supuestamente ha cometido su cultura. Desde la década de 1960, en muchos círculos académicos, y no solo académicos, el «confesionario secular» ha pretendido sustituir la discusión razonada y la investigación racional por la denuncia estridente y generalmente mal documentada. Y en todo esto, lo que se pasa totalmente por alto es algún tipo de reconocimiento de que si es posible vilipendiar justificadamente a Europa por haber practicado el colonialismo (aunque no fuera ni mucho menos la única que lo hizo), también fue responsable de ponerle fin —aunque fuera de una forma lenta y dolorosa, y acaso incompleta en demasiados lugares —; de que si se puede recriminar con toda justicia a los europeos por beneficiarse masivamente de la esclavización de los africanos (aunque no fueran los únicos), también fueron responsables de abolir la esclavitud. Como afirma el filósofo contemporáneo francés Pascal Bruckner en una elocuente denuncia de lo que él denomina «masoquismo occidental», esas cosas constituyeron «un doble avance, tanto en la civilización como en el derecho. […] Deberíamos estar orgullosos de nosotros mismos *a pesar* de nuestros crímenes justamente porque los hemos reconocido y los hemos rechazado»[860].

Esa capacidad de reconocer los crímenes del pasado y de no solo denunciarnos a nosotros mismos por haberlos cometido, sino también de intentar hacer algo para paliar sus consecuencias más dañinas se la debemos, en general, al legado de la Ilustración. Y la Ilustración, pese a su rechazo a las convicciones sin cuestionar, y a cualquier tipo de fe religiosa

indiscutible, pese a que insistía en que todo individuo debe, según la famosa definición de Kant, abandonar su «inmadurez autoincurrida» y «usar el entendimiento sin la guía de otro» —ni siquiera crucialmente de su «pastor»—, fue una consecuencia de la secularización de la tradición estoico-cristiana[861]. Al mismo tiempo, empero, es importante insistir en que se trató de una *secularización* de verdad, que independientemente de los valores y los argumentos que la tradición estoico-cristiana pudieran haber transmitido a la Europa moderna, no llevaban consigo ni una mitología ni un sistema de creencias. Europa, como observaba con precisión Bruckner, «es una construcción desesperadamente secular *[profane]*»[862]. El papa Juan Pablo II lo resumía acertadamente en 2003, cuando se quejaba de que «la cultura europea da la impresión de una "apostasía silenciosa" por parte de las personas que tienen todo lo que necesitan y que viven como si Dios no existiera».

La posición central de esa versión transformada del cristianismo en todos los intentos de construir una identidad europea universal explica en parte el lugar que hoy en día ocupan los derechos humanos en la actual definición de los valores europeos. Hoy los derechos humanos se han convertido en la moneda común de las democracias liberales occidentales, en particular en sus tratos con el mundo no occidental. Sin embargo, el término «derechos humanos» es muy reciente. Aparentemente no surgió antes de la década de 1940, aunque por supuesto los «Derechos del Hombre» ya existían desde 1789. Pero, tal y como empezó a entenderse durante el periodo de la posguerra, los orígenes de ese término resultaban estar profundamente arraigados en la idea de un derecho natural cuyas fuentes habían sido estoicas, y después cristianas. Al transformar unos derechos que eran «naturales» en derechos que eran exclusivamente «humanos», y por consiguiente intachablemente laicos, resultaba posible sortear con impunidad cierto grado de universalismo originalmente cristiano con el que muchas formas de cosmopolitismo (europeo) están irremisiblemente en deuda[863].

También es cierto que dentro de Europa ya se acepta lo que es una separación nítida e incuestionable entre las instituciones de la religión —y las supuestas leyes de cualquier divinidad— y las instituciones del Estado.

Desde que la Iglesia cristiana, por lo menos en Occidente (la situación en el caso de las Iglesias griega y ortodoxa rusa es más compleja), perdiera la batalla para transformar el Imperio Romano, una forma de gobierno politeísta, multicultural y estrictamente secular, en una teocracia, las leyes por las que todos los europeos se han regido en su vida comunitaria han sido leyes humanas positivas, administradas por el gobierno del Estado. Indudablemente es cierto, y muchos han insistido en ello, que los valores —o por lo menos una parte (la libertad de expresión no ha lugar en ninguna religión monoteísta)— que hoy en día la Unión Europea dice defender están profundamente arraigados en una tradición cristiana de muchos siglos. Pero eso no los invalida en lo más mínimo, porque también es verdad que hoy esos valores existen como *derechos* única y exclusivamente gracias al sistema político, social, y por encima de todo *jurídico* laico que los hace valer. Son universales, y los graves maltratos infligidos a tantos pueblos de todo el mundo por sus propios paisanos, desde la esclavitud, pasando por la infibulación femenina o el trabajo infantil, no pueden tolerarse como si fueran meras expresiones de las «preferencias culturales». Como ha escrito de forma tan elocuente la filósofa política turco-estadounidense Seyla Benhabib:

> Es un insulto a la dignidad y la libertad de las personas en todo el mundo presuponer, como hoy en día tanta gente siente la tentación de hacer, que los derechos humanos y las normas cosmopolitas, como la prohibición de los «crímenes contra la humanidad», son exclusivamente producto de las culturas occidentales, y que su validez no puede extenderse a otros pueblos y a otras culturas de todo el mundo. No es solo una versión muy deficiente de la difusión de la modernidad como proyecto global, sino que también es una refundición filosófica de la génesis y la validez, es decir de las condiciones de origen de una norma y de las condiciones de su validez[864].

II

Eso me lleva a la última de las «fuerzas unificadoras» de Cattaneo para Europa: el derecho romano. Naturalmente, ese derecho hoy ocupa tan solo un pequeñísimo lugar en los sistemas jurídicos de la Europa moderna; pero fue el origen de la concepción de un orden jurídico universal, global, transnacional que, aunque hoy en día se ha extendido mucho más allá de

Europa, es tal vez el rasgo definitorio más relevante de la Unión Europea. Como señalaba Edmund Burke en 1796: «Todo el sistema de gobierno de Europa y la economía de todos los países de Europa derivan de las mismas fuentes. […] Surgió del antiguo [derecho] consuetudinario germánico o godo […] mejorado y asimilado en forma de sistema […] por el derecho romano»[865]. Por muy lejos que puedan estar hoy el derecho comunitario e internacional europeo de sus orígenes, nunca habrían sido posibles sin el gran cuerpo de leyes compilado poco después del final del siglo VI por orden del emperador romano (bizantino) Justiniano y denominado *Corpus iuris civilis* —el Cuerpo de Derecho Civil. Se percibió, en palabras de Aldo Schiavone, como una cosa aparte, independiente, «separada […] de la religión, de la moral, incluso de la política», y esa «separación acabó considerándose un rasgo peculiar de Occidente», alrededor del cual «en seguida cobró forma un extraordinario discurso ideológico […] que lo convirtió en uno de los valores subyacentes de nuestra civilización [europea]»[866]. Al igual que el propio Imperio Romano, la Unión Europea es básicamente una creación jurídica. Pero también es cierto que ni el derecho romano ni el derecho de la UE, por dinámico, diverso e innovador que sea, ofrecen un camino fácil a una identidad colectiva política, y menos aún cultural o social.

No obstante, existe otra forma de concebir el lugar del derecho en la construcción de la identidad que ha demostrado ser inmensamente fructífera, y que es lo que Habermas ha denominado, siguiendo los pasos de Dolf Sternberger, el politólogo alemán y estrecho colaborador de Karl Jaspers, «patriotismo constitucional»[867]. El proyecto es reubicar el apego a la nación, a la *patria,* y sentir apego a un ordenamiento constitucional y a los valores que lo sustentan. En lugar de la nación étnica o un imaginario grupo de parentesco que representa la antigua forma de entender la palabra *patria,* surge una «forma totalmente nueva, abstracta y mediada jurídicamente de solidaridad social»[868].

En 1970, Sternberger decía que a su juicio era precisamente ese amor a la *res publica,* a las leyes justas y a las libertades comunes lo que la Alemania de la posguerra debía intentar restablecer. Sería la última etapa en la evolución de una forma de pensar sobre la verdadera identidad de la

nación que había comenzado con la concepción de la *politeia* según Aristóteles[869]. Porque, a diferencia de los miembros de la ciudad ideal de Platón, a los ciudadanos aristotélicos no hacía falta convencerles, mediante una falsedad, noble o no, para que creyeran que todos pertenecían a una gran familia. Para ellos la *polis* no se define por su territorio, ni por los hombres y mujeres que viven en ella, sino por su ordenamiento jurídico *(politeia),* que es su forma *(eidos)* o sustancia. Si eso cambia, también lo hace la *polis*. Dice Aristóteles:

> Si el Estado es efectivamente una especie de asociación; si es una asociación de ciudadanos que obedecen a una misma constitución, mudando esta constitución y modificándose en su forma, se sigue necesariamente, al parecer, que el Estado no queda idéntico; es como el coro que, al tener lugar sucesivamente en la comedia y en la tragedia, cambia para nosotros, por más que se componga de los mismos cantores[870].

Así pues, la *patria* pasa a ser algo completamente intelectual, vuela libremente y se convierte en una patria imaginaria —y exclusivamente *jurídico-política*. No se hace ninguna mención a la cultura, ni a la religión, ni a la lengua, ni tan siquiera a los valores colectivos más allá del ámbito de la constitución en sí. No requiere ni una familia ni una ubicación. Podría estar en cualquier parte, entre todos aquellos que crean que las leyes y la constitución son dignas de devoción. Y se esperaba que la participación de los ciudadanos de los Estados individuales en los procesos por los que se crean y evolucionan las constituciones a lo largo del tiempo, «a la luz de la propia historia nacional» de cada nación, como dice Habermas, pudiera efectivamente «ocupar el lugar que originalmente ocupaba el nacionalismo»[871].

Históricamente, eso tiene mucho que ver con el concepto del patriotismo republicano según Montesquieu y Kant que veíamos en el capítulo 2. Pero como ideal político posiblemente viable, el «derecho cosmopolita» de Kant fue arrinconado durante el siglo XIX primero por el nacionalismo liberal mazziniano y después por el ascenso del nacionalismo posthegeliano; ambos, cada uno a su manera, sustituían cualquier noción de una constitución *patriótica* por el ideal de un territorio definido étnicamente, donde ahora la nación y el Estado eran el foco de una adhesión incondicional. El filósofo alemán (sajón) Johann Gottlieb Fichte, que fue

considerado el arquitecto del nacionalismo alemán y el paladín de la idea de una *Kultur* alemana superior, despreciaba lo que él denominaba el «espíritu del apacible amor cívico *[bürgerliche Liebe]* a la constitución y las leyes», al considerarlo algo burdo y circunscrito al «nivel del entendimiento», y por consiguiente carente de pasión, incapaz de unir a un pueblo, incapaz de convertirse en el espíritu que anima a la nación. Ese fin únicamente podía lograrlo «la ardiente llama del amor supremo a la patria», porque solo eso tenía el «derecho indiscutible de inspirar a todo el que pueda estar interesado, lo quiera o no, en obligar al objetor a arriesgarlo todo, incluso su propia vida»[872].

Muchos han objetado que, si bien el «espíritu del apacible amor cívico a la constitución y las leyes» podría muy bien ser la antítesis del nacionalismo homicida del tipo de Estado étnico imaginado por Fichte, muy pocas naciones modernas, por no decir ninguna, se parecen demasiado a la «patria» ideal de Fichte. En efecto, hoy en día la mayoría de ellas son pluralistas, multiculturales, por lo menos a cierto nivel, y abiertas de par en par a las influencias externas, algo que las hace más capaces, conforme a la imagen de Mazzini, de convivir en armonía con otras naciones; y, de hecho, muchas de ellas han resultado ser capaces, como ha demostrado el constante proceso de integración europea, de compartir, a muchos niveles distintos, una existencia común[873]. También cabría objetar que si bien el patriotismo constitucional podría tener, en efecto, algún atractivo dentro de un Estado concreto como Alemania, difícilmente puede esperarse que dé resultado en una semi-federación de Estados con culturas diferentes, religiones diferentes, etnias diferentes, lenguas diferentes y tradiciones jurídicas diferentes. A eso Habermas ha replicado que las sociedades multiculturales como Suiza y Estados Unidos en realidad han demostrado que lo único que hacía falta para cohesionarlas, incluso durante momentos extremos de crisis, era la existencia de una cultura política liberal compartida. Porque, si bien era cierto que, en lo que Habermas denominaba en 1990 «una futura República Federal de Estados Europeos», todas las leyes existentes tendrían que interpretarse desde las «perspectivas de las diferentes tradiciones e historias nacionales», los *principios* jurídicos en los que se basa la constitución federal serían los mismos en todos los casos[874].

Eso significaba que cualquier tradición puramente nacional «debe relativizarse en cada caso en función de las perspectivas de otras tradiciones, y debe interiorizarse de forma que pueda incorporarse a una cultura constitucional transnacional y europea occidental».

No obstante, para que el patriotismo constitucional dé resultado a nivel europeo, para que sea capaz de ofrecer el tipo de cohesión que cabría argumentar que ofrecía antiguamente el derecho romano, Europa necesitaría algo de lo que actualmente sigue careciendo de forma muy conspicua: una constitución capaz de aportar cierta sustancia reconocible a la «cultura constitucional europea occidental» y a la que el patriota constitucional europeo en potencia pudiera otorgarle su apego —por muy «reflexivo, crítico, o a veces incluso ambivalente» que pudiera resultar en la práctica. Cada tratado de la UE, cada medida de unificación europea, ha reafirmado los valores que hoy en día representa Europa. Son unos valores lo bastante familiares para todos, y se basan en un cuerpo jurídico sustancial y cada vez más complejo. Pero a día de hoy no existe ni un documento, ni un acta fundacional, capaz de darle a esas leyes —impenetrables y en su mayoría invisibles para todo el mundo, salvo para los juristas de la UE— una sustancia política —e incluso cultural. Podría perfectamente darse el caso, como afirma el politólogo Jan-Werner Müller, de que los patriotas constitucionales se conformen con considerar «su cultura constitucional como algo siempre abierto e incompleto»[875]. Pero aun suponiendo que eso fuera cierto, exige mucha más inversión intelectual de lo que la mayoría de ciudadanos corrientes están dispuestos a (o son capaces de) concederle. Y lo más crucial es que ninguna «cultura constitucional» sin constitución, puesto que claramente debe estar abierta a múltiples interpretaciones, acaso contrapuestas, puede ofrecer un punto focal de la lealtad a la nación simbólica de la misma forma que lo hace la Constitución de Estados Unidos.

El Tribunal de Justicia de la UE ha afirmado reiteradamente que la suma de los propios tratados de la UE equivale a lo que el Tribunal ha denominado una «carta constitucional»[876]; lo que se asemeja, si acaso, a la famosa constitución no escrita de Gran Bretaña que tanto admiraba Montesquieu porque había creado lo que él denominaba una «monarquía

moderada» por el procedimiento de establecer unos límites reales a los poderes del monarca, pero no había hecho ningún intento de establecer un orden social nuevo ni independiente, y eso, para Montesquieu, constituía la *res publica* ideal[877]. En 1782, Edmund Burke, al argumentar en contra de cualquier forma de soberanía popular, había elogiado el ordenamiento constitucional británico por haber sido «hecho por lo que es diez mil veces mejor que la decisión, ha sido hecho por las peculiares circunstancias, ocasiones, estados de ánimo, actitudes, y costumbres morales, civiles y sociales del pueblo, que solo se manifiestan en un largo intervalo de tiempo»[878]. Sin embargo, justamente por esa razón, en el entorno democrático de hoy en día, el ordenamiento constitucional británico existe, en palabras del politólogo anglo-estadounidense Larry Siedentop, en una «especie de vacío ideológico». No se basa en esos derechos inalienables que se han convertido en el rasgo que define a los Estados modernos, sino en un conjunto de acuerdos «entre caballeros». Su voz es «esencialmente una voz de clase alta, irónica y privada, no una voz firme y pública»[879]. Análogamente, podría decirse que la «carta constitucional» a la que alude el TJUE, aunque escasa de ironía, también es privada, más que pública.

Es posible que el «patriotismo constitucional» no requiera, como supuestamente ocurre con tantas otras modalidades de la política identitaria, un enemigo, un «otro», ni siquiera un retorno sentimental al apego premoderno a la *patria* como ampliación de un grupo de parentesco —hoy en día imaginario[880]. Sin embargo, sí requiere, en palabras de Müller, que «los ciudadanos […] reflexionen críticamente sobre determinadas tradiciones e identidades de grupo en nombre de unos principios universales compartidos»[881]. Y eso, cabría objetar, es mucho pedir para los ciudadanos de cualquier democracia representativa moderna, que, en su mayoría, tenderán a dar por descontado ese tipo de asuntos, a presuponer que las costumbres y los valores por los que se rigen sus vidas son verdaderos y válidos precisamente porque son sencillamente *los suyos* y, por consiguiente, no precisan una «constante auto-interrogación cívica». Esa es sin duda la actitud de la mayoría de los ciudadanos de Estados Unidos respecto a su Constitución, que es la que conlleva una mayor carga simbólica de todas. Sin embargo, como argumentaba F. A. Hayek en 1960,

precisamente porque la Constitución de Estados Unidos es la más antigua de todas las vigentes, y porque había «cristalizado en una fase tan temprana de la comprensión del significado de una constitución», y porque, además, después se ha hecho tan poco uso de la «potestad de enmienda para incorporar al documento escrito las lecciones aprendidas» de las experiencias posteriores —por no hablar de los enormes cambios habidos en todos los aspectos de la realidad política, jurídica y social desde finales del siglo XVIII— «las partes no escritas son más importantes que el texto»[882]. Las constituciones escritas, aunque estén abiertas a posteriores modificaciones e interpretaciones, como efectivamente insistían los «padres fundadores» en que lo estuviera la Constitución de Estados Unidos, tienen el peligroso potencial, como ha ocurrido tan a menudo con la estadounidense, en la dolorosa realidad, de convertirse en un medio de impedir o atajar los cambios, cuando justamente se requieren con más urgencia.

También cabría argumentar que si, para un patriota constitucional, la *patria no* debe entenderse como un lugar, ni como una cultura, ni como un estilo de vida, y mucho menos como una etnia o una raza, poco podrá hacer esa patria para encauzar las lealtades y las expectativas —o incluso para suscitar el interés— de aquellos para quienes una constitución probablemente es poco más que un término vagamente comprensible y sumamente técnico, y para los que cualquier cosa que esté «mediada jurídicamente» está absolutamente al margen de su entendimiento y su experiencia. También es cierto que asociar el término «patriotismo» a una constitución —aunque habría podido servir perfectamente para unir a una Alemania gravemente fracturada durante la posguerra— aún no consigue disfrazar del todo las inquietantes implicaciones militaristas y potencialmente étnicas y tribales del término *patria*. Como señalaba E. H. Carr en 1945: «Fue un demócrata estadounidense del siglo XIX [Stephen Decatur Jr.] quien acuñó el eslogan “mi país, con razón o sin ella”»[883]. También podría decirse que ha sido justamente una modalidad de «patriotismo constitucional» —con su insistencia en la soberanía inviolable de ese ordenamiento constitucional en particular— la que ha actuado como principal fuerza ideológica en el caso del *brexit*.

Lo que necesita con mayor urgencia cualquier posible «espíritu del apacible amor cívico a la constitución y las leyes» de la Unión Europea, en un momento en que no solo la propia Unión, sino muchos de los valores que representa están siendo objeto de los ataques de los populistas tanto de izquierdas como de derechas, es algo con la fuerza suficiente como para extinguir la «ardiente llama» del nacionalismo antes de que nos reduzca a cenizas a nosotros y a todos nuestros esfuerzos mejor intencionados.

III

Algo, ¿pero qué? Crear a los italianos en 1861, o a los griegos en 1830, o a los alemanes en 1871 —o, si se quiere, a los estadounidenses en 1789— demostró ser una tarea muy difícil. Exigió no solo el total sometimiento de los antiguos súbditos de los viejos imperios a sus nuevas comunidades; también requirió que por lo menos una parte considerable de la población tuviera cierta comprensión de lo que eran Italia, Grecia, Alemania o Estados Unidos, más allá de una nueva etiqueta para un nuevo espacio político y territorial. Prácticamente en todos los casos, por supuesto, se habían dado algunos rasgos comunes a los que podían apelar los nacionalistas: lo más obvio era un idioma común mutuamente inteligible, o por lo menos una serie de lenguas, y casi siempre también una religión; además, en los casos de Grecia, Italia y Alemania, un pasado histórico, aunque a menudo lejano y en parte imaginario. Los vínculos entre la Grecia clásica y la Grecia moderna, entre la antigua Roma y la Italia moderna, entre el Imperio Carolingio y la Alemania moderna eran, en gran parte, invención de unos astutos nacionalistas; pero esos vínculos tenían —y en algunos lugares siguen teniendo— un valor simbólico y un poder de coerción inmensos.

Crear a los europeos ha demostrado ser no solo mucho más difícil, sino también un tipo de tarea totalmente distinta. Ciertamente, Europa, en su conjunto, puede reivindicar una historia común compartida e inmensamente rica, también porque todos y cada uno de sus actuales Estados miembros formó parte alguna vez del antiguo Imperio Romano. En sí mismo, ese hecho podría aportar un convincente imaginario, por novelado que sea, que no ha pasado inadvertido ni siquiera para la imaginación popular. (Además, también podría aportar, como plantearé más adelante, una analogía, un medio para comprender en qué se ha convertido la Unión mejor que cualquier otro medio disponible actualmente.) Pero, a pesar de todo ello, sería descabellado suponer que ese pasado compartido podría convertirse, en la realidad, en algo que cualquier individuo podría experimentar fácilmente *como ciudadano europeo* —en vez de como griego, italiano o alemán. Europa —o por lo menos una Europa capaz de suscitar la devoción,

la lealtad, la confianza, incluso el afecto, hasta un nivel siquiera similar a como lo ha hecho la nación— aún carece incluso de esa especificidad que supuestamente poseían Italia, Alemania o Grecia en el siglo XIX.

El presupuesto tácito es que si se pretende que la UE evolucione y llegue a ser algo más que el bloque económico y administrativo que tan a menudo se percibe que es hoy en día, tiene que hacerlo por analogía con la nación. En palabras de Habermas, la UE tiene que ofrecer algo que pueda «apelar con más fuerza a los corazones y las mentes [de la gente] que la idea a secas de la soberanía popular y los derechos humanos» que es, en efecto, todo lo que puede ofrecer cualquier modalidad de Estado democrático moderno[884]. Efectivamente, la UE tiene que crear la ilusión de una identidad común. De ahí la serie de símbolos, a veces inicialmente alentadores, pero en última instancia intrascendentes y desalentadores, de la UE como nación de que la han dotado varias generaciones de federalistas bienintencionados: la bandera, la fiesta nacional, el himno nacional, todos ellos —a excepción de la bandera— símbolos creados específicamente por los Estados-nación, y que presuponen cierto grado de conducta colectiva. Los himnos nacionales se concibieron para ser cantados por grupos de ciudadanos, o por lo menos se supone que los ciudadanos han de permanecer respetuosamente en pie durante su interpretación. (*Dios salve a la Reina*, el himno nacional británico, siguió sonando en los cines al final de la proyección hasta bien entrada la década de 1970 mientras el público —o por lo menos la mayoría de los asistentes— permanecía diligentemente en pie.) Pero es imposible cantar la *Oda a la alegría* de Beethoven porque ha sido privada de la letra de Schiller (que, en cualquier caso, no hace ninguna alusión a Europa). Las fiestas nacionales —el 14 de julio en Francia, el 2 de junio en Italia, o el 12 de octubre en España (que, acaso significativamente, conmemora la llegada de Colón a las Américas)— son días festivos, y todas ellas, por lo menos sobre el papel, son ocasiones para celebrar colectivamente un momento que la mayoría de la gente como mínimo reconoce que fue crucial en la creación de la nación moderna. El Día de Europa, que, como hemos visto, solo conmemora el anuncio de un tratado, y del que muy poca gente tan siquiera ha oído hablar, no es ninguna de esas cosas. Y después están los procesos regulares de reforzamiento de la identidad por parte de los sistemas

educativos nacionales, que en la mayoría de los casos incluyen la formación en materia de historia nacional (y a menudo abiertamente nacionalista), y por parte de propaganda del Estado, a fin de recordarle a todos los ciudadanos quiénes son y lo que le deben a su lugar de origen. Pero todavía se presta muy poca atención de ese tipo, incluso en los Estados europeos más eurófilos, a la historia colectiva de *Europa*. Julien Benda había instado a sus compañeros patriotas (o nacionalistas) europeos a sustituir un conjunto de mitos por otro, un conjunto de ídolos por otro, porque, como ha insistido en distintas ocasiones, «solo se puede derrotar a la pasión nacionalista con otra pasión»[885]. Pero, por supuesto, eso es precisamente lo que nunca se pretendió que hiciera la Unión Europea.

Como dijo en 1993 Mario Vargas Llosa, el novelista peruano galardonado con el Premio Nobel de Literatura, y político (por poco tiempo), «ninguna nación ha surgido por generación natural y espontánea de una tradición étnica o cultural. Todas han nacido de la negociación política, las invasiones, las intrigas imperialistas, los crudos intereses económicos y la fuerza bruta, combinados con el azar»[886]. Ernest Renan lo dijo así: «La unidad siempre se logra brutalmente», y por eso «el olvido, y yo diría incluso el error histórico, son un factor esencial de la creación de una nación»[887]. Por el contrario, la UE no solo no se creó así, *a partir* de una guerra interior o exterior. Se creó *después* de la guerra para sustentar una paz supuestamente frágil y un orden de justicia común, y ha sido, como he intentado demostrar, el resultado —o por lo menos *un* resultado—, por arriesgado que fuera, de un *proyecto* largo, profundamente sentido, cuidadosamente estudiado y pacientemente meditado. De hecho, uno de los argumentos de mayor peso a favor de la creación de una sola comunidad europea unida que no fuera ni un Estado *ni* una nación fue precisamente que una federación o confederación europea era un medio, tal vez el único medio, de combatir las consecuencias homicidas de un nacionalismo posthegeliano antiliberal[888]. «Consolidar la unificación europea», se dijo durante la controversia por el Tratado de Maastricht, «es una forma moderna de limitar la dañina propensión de las naciones a volverse nacionalistas»[889]. O, como dijo en 1949 el funcionalista anglo-rumano David Mitrany, «el problema de nuestro tiempo es cómo romper con el

moderno alineamiento de la autoridad con el territorio», pero hacerlo sin «violentar el sentimiento nacional»[890].

Por consiguiente, esta Europa no puede tener un momento fundacional, ni un acontecimiento fundacional, y, como ha señalado acertadamente Habermas, lo más parecido que tiene a un documento fundacional, el Tratado de Maastricht, carece de «la fuerza simbólica que solo puede generarse mediante un acto político fundacional»[891]. Al fin y al cabo, el Tratado de Maastricht fue rechazado por «los valerosos daneses», como los denominaban los más acérrimos euroescépticos ingleses —una alusión a la resistencia de Dinamarca a los nazis— que votaron en contra de su ratificación en un referéndum nacional, y que aprobó la Asamblea Nacional francesa por un estrechísimo margen[892]. En semejantes circunstancias, no es de extrañar que no hubiera una ceremonia pública para celebrar la firma del Tratado, nada comparable a la firma de la Declaración de Independencia estadounidense o al Juramento del Juego de Pelota, que no hubiera ni un Jaques-Louis David, ni siquiera un John Trumbull, a mano para inmortalizar el momento. Es decir, el Tratado no ofrecía un proyecto de futura liberación —tampoco lo hace ninguno de los demás tratados. Y, como ha escrito Claus Offe, la promesa de una futura liberación es el único «beneficio […] que tradicionalmente ha impulsado […] la reorganización territorial de los Estados».

Lo único que hacía el Tratado de Maastricht era transformar, jurídicamente al menos, una «comunidad» en una «unión» y, como hemos visto, dotar a los miembros de dicha unión de una modalidad muy restringida y sumamente ambigua de ciudadanía. Al mismo tiempo, minimizaba cuidadosamente cualquier sugerencia de que esa unión que creaba el Tratado fuese, o aspirara a convertirse algún día en, un nuevo Estado federal o confederal. Así pues, no es de extrañar que Maastricht y todos los tratados posteriores no hayan logrado crear lo que Habermas ha denominado una «esfera pública política paneuropea que puedan compartir todos los ciudadanos de la UE»[893]. Probablemente ese era el desenlace previsible de la convicción de Monnet de que era posible crear sigilosamente un Estado federal; la convicción de que, un buen día, los europeos, desde el Mediterráneo hasta los Urales, se despertarían y se

hallarían en algo llamado los «Estados Unidos de Europa» —y que en ese momento se regocijaran espontáneamente por ello[894]. No obstante, ni la ciudadanía ni la identidad pueden inventarse por decreto—, que es lo que en realidad intenta hacer el Tratado de Maastricht. Si alguna vez llegaran a ser realidad los «Estados Unidos de Europa», el nuevo Estado tendría que crearse, como ocurrió con Estados Unidos de América, a la vista de todos sus eventuales ciudadanos, y como un proyecto explícitamente *a favor* de la unificación. Sin embargo, esa posibilidad murió en La Haya en 1948 y, pese a las más sinceras esperanzas de Monnet, posteriormente ninguna medida de unión económica y administrativa ha sido capaz de revivirla. Porque el método integracionista de Monnet nunca dio una respuesta a la pregunta de cómo hacer un pueblo «europeo» a partir de una amalgama de alemanes, franceses, españoles, suecos, daneses, etcétera. ¿Cómo había que convencerles de que adoptaran la identidad del «hombre internacional» de Lorimer? ¿Cómo había que convencerles no ya de que abandonaran su antigua lealtad a sus Estados nacionales, sino de que en última instancia adoptaran una nueva lealtad a una confederación multiestatal de manera que, como había reiterado J. R. Seeley en 1871, pudieran, cuando les fuera requerido, «preferir la Unión al Estado», «asumir una ciudadanía completamente nueva» y enorgullecerse igualmente «de llamarse a sí mismos europeos» como de llamarse «ingleses, franceses, alemanes»[895]?

Es significativo que las zonas de Europa que han demostrado el máximo grado de entusiasmo colectivo por la unión hayan sido aquellas, como Ucrania, Eslovenia o Croacia, donde anteriormente el Estado-nación era muy inestable, o de muy reciente creación, y que hasta hace poco no habían salido del conflicto más encarnizado y prolongado desde 1945 dentro de la propia Europa. Para los antiguos países satélites de la Unión Soviética, el ingreso «por invitación, no por coerción» en la Unión Europea efectivamente suponía la promesa de una mayor liberación de un estilo de vida limitado y mísero impuesto por un gobernante opresor y extranjero. El novelista checo exiliado Milan Kundera inicia su ensayo titulado «La tragedia de Europa central» recordando que en 1956, poco antes de que su oficina fuera arrasada por el fuego de la artillería soviética, el director de la Agencia de Noticias húngara envió un mensaje a todo el mundo: «Vamos a

morir por Hungría *y* por Europa»[896]. Fue un sentimiento que sobrevivió hasta la crisis de 2007, y que aún sobrevive entre los húngaros, que siguen resistiéndose valerosamente a los intentos de Viktor Orbán de transformar al país en su «democracia iliberal».

En octubre de 2019, el veto de Francia a debatir el ingreso en la UE de la recién renombrada «Macedonia del Norte» hasta que se reconsiderara cualquier nueva ampliación de la Unión —una postura tachada de «error histórico» por Jean-Claude Juncker, presidente de la Comisión Europea, y por Donald Tusk, presidente del Consejo Europeo— llevó al primer ministro de Macedonia del Norte, Zoran Zaev, a advertir de que ello podría tener como consecuencia justamente un resurgir del «nacionalismo y el radicalismo» —algo a lo que su incipiente nación difícilmente podría sobrevivir— y de la inminencia de «un conflicto abierto en el interior de algunos países […] y de un conflicto abierto entre países una vez más»[897]. Zaev afirmó que la decisión le había dejado «roto por dentro» y «destrozado personal y psicológicamente». No había motivos para no creerle. La invasión de Ucrania por Rusia, por supuesto, lo ha cambiado todo. Ahora la UE está dispuesta a admitir como miembros a algunos Estados de primera línea, no solo como la propia Ucrania, sino también a Moldavia y Georgia, de las que indudablemente no pude decirse que —en la actualidad— cumplan las condiciones requeridas para el ingreso. Sin embargo, Macedonia del Norte todavía no es una de ellas. Por razones parecidas, algunas naciones potencialmente secesionistas, como Escocia, Cataluña, el País Vasco español y Córcega, han visto en su ingreso independiente en la UE un posible medio de cumplir sus objetivos. No obstante, en unas circunstancias como estas, el apego puede ser precario y efímero, a menos que la Unión cumpla la mayor parte de lo que se espera de ella, lo que, teniendo en cuenta que dichas expectativas inevitablemente son muy altas, resulta difícil en la situación en que se encuentra actualmente. Como comentaba el sociólogo franco-polaco Georges Mink con motivo del trigésimo aniversario de la caída del Muro de Berlín, las élites populistas de Polonia y Hungría en particular, que antaño vieron en el ingreso en la UE la manera de escapar de su anterior dependencia de Moscú y como inicio de un camino a un mundo más próspero y más moderno —y

que de hecho en un momento dado estuvieron dispuestos a morir *por Europa*— ahora, tras la crisis económica de 2007 y sus secuelas, acabaron considerando a la UE «como una especie de nueva Moscú, como una coalición franco-alemana que impone sus dictados desde Bruselas y Estrasburgo»[898]. Convencer a los ciudadanos de un Estado consolidado desde hace mucho tiempo, y con un apego nacionalista firmemente arraigado, para que adopten una nueva forma de pertenencia a una entidad multicultural y multinacional que no ha sido concebida para despertar nada parecido al fervor nacionalista es una tarea aún más desalentadora.

También es cierto que hoy en día la mayoría de los pueblos, incluso de las minorías, sobre todo en los Estados-nación consolidados desde hace tiempo, como lo son casi todos los miembros de la UE, tienen múltiples identidades compartidas. Como han argumentado con indignación Daniel Cohn-Bendit (a la sazón —2012— copresidente del grupo Los Verdes/Alianza Libre Europea del Parlamento Europeo) y Guy Verhofstadt, todo el discurso de la identidad, en lo que respecta a la Europa contemporánea, es en última instancia vacuo. Ellos creen que en el seno de Europa hay tantas «identidades como individuos», que cada una de ellas es polifacética y no «uniforme, como los nacionalistas pretenden hacernos creer». Porque cada individuo se identifica con respecto a una colectividad, a una comunidad, a una nacionalidad o a un grupo étnico dependiendo de quién es o de dónde está. «En Edimburgo, uno es de Glasgow, en Manchester es escocés, en Berlín es británico, en Estados Unidos es europeo»[899].

El problema es que aunque eso puede perfectamente ser cierto en los tres primeros casos, solo será en parte cierto, si realmente lo es, en el cuarto, porque mientras que los primeros tres ejemplos son formas de apego local, el cuarto no lo es. Y en el caso de la Europa contemporánea, ese es precisamente el problema. Porque mientras que la mayoría de las modalidades de la política identitaria contemporánea, cuando se aplican a las comunidades políticas, equivalen a poco más que a una versión actualizada del antiguo nacionalismo, el tipo de identidad que hoy en día se busca para Europa es de un tipo mucho menos singular, aunque solo sea porque claramente carece de una clara asociación con un lugar, una lengua,

una religión, o incluso —salvo en el tipo más generalizado, que se desmorona tras un examen más detallado— una etnia. (No siempre funciona a nivel nacional. En 2007, tras la elección de Nicolas Sarkozy como presidente, Francia —«una nación que», como observó mordazmente el clasicista Marcel Detienne, «forma parte de Europa como todas las demás»— creó un «Ministerio de Identidad Nacional», que fue acogido con voces de protesta y de burla y discretamente suprimido tres años después[900].)

Aun suponiendo que exista realmente una identidad europea —aun asumiendo que sea necesario que exista—, ¿dónde hay que buscarla hoy en día? Es perfectamente posible que «Europa» tenga cierto significado como encarnación de un conjunto de valores o de logros. Pero como ha señalado el científico político Thomas Risse, «la UE no solo regula la vida cotidiana de los individuos en distintos aspectos; también constituye "Europa" como espacio político y social en las convicciones de la gente y en la forma de entenderlo a nivel colectivo»[901]. Así pues, no es de extrañar que se haya hecho un gran esfuerzo intelectual para aportar una descripción convincente y completa de lo que la Unión Europea afirma ser exactamente —o podría llegar a ser en un futuro. Sin embargo, tal y como es actualmente, la UE sigue siendo conceptual e ideológicamente más bien un «proyecto polémico», lo que el marxista francés Étienne Balibar ha denominado «el nombre de un *problema político sin resolver»,* o, según el comentario poco afortunado y muy citado de Jacques Delors, expresidente de la Comisión Europea y exministro de Hacienda francés, un «objeto político no identificado»[902].

Además de esos epítetos un tanto despectivos, la UE ha sido definida como «una organización política basada en el desempeño», un «Estado normativo», una «forma de gobierno más allá del Estado-nación», una «organización intergubernamental», un «sistema de gobernanza de muchos niveles», un «régimen internacional» y un «Estado asociativo»[903].

Algunos, como Jan Zielonka, aunque él no fue el primero que hizo esa analogía, han sugerido que la UE, si no lo es ya, todavía podría convertirse en una versión «posmoderna» de un «imperio neo-medieval», que, según la explicación de Zielonka, se expande mediante la invitación y los incentivos,

cuya forma de gobernanza es «policéntrica», y que gobierna conforme a un cuerpo compartido de leyes y a través de unas instituciones burocráticas (y democráticas), y no del poderío militar[904]. Sin embargo, lo que en 1970 calificó de «nuevo medievalismo» el inglés Hedley Bull, teórico de las relaciones internacionales, no tiene en cuenta que todos los imperios medievales eran lo que hemos denominado «monarquías compuestas», y que casi todos ellos se mantenían unidos a través de las alianzas dinásticas —del «imperialismo matrimonial», como lo ha denominado un historiador[905]. En otras palabras, eran agrupamientos de parentesco más parecidos a las federaciones tribales que a los imperios modernos, o incluso posmodernos. Además, no eran precisamente muy inspiradores, y ciertamente no «ofrecían modalidades institucionalizadas de colaboración e identidad»[906]. Es imposible que nadie dijera jamás que era un ciudadano del Sacro Imperio Romano (ni tan siquiera, salvo los Caballeros Imperiales Libres, *súbdito* del emperador). La misión del emperador consistía en mediar entre los autócratas locales; no en proteger los pocos o muchos derechos de los pueblos, ni su bienestar[907]. Y la definición de Bull tampoco ofrece gran cosa que pueda alentar a esos «buenos europeos» que imaginaba Nietzsche, a los que instaba «a trabajar activamente a favor de la amalgama de todas las naciones» a las que pudieran sentir apego[908].

Una cosa que claramente la UE no es hoy en día es lo que muchos de los primeros defensores de la unificación europea esperaban y suponían que llegaría a ser algún día, a saber, un Estado federal; y teniendo en cuenta los frenos —cuando no los contrapesos— incluidos en el Tratado de Lisboa, es improbable que llegue a serlo, por lo menos en un futuro cercano, sin una transformación muy sustancial. Por mucho que los partidarios del *brexit* y demás hayan afirmado, como quien no quiere la cosa, que la UE les había «robado» su soberanía nacional, la UE, como ha señalado el politólogo Andrew Moravcsik, en realidad ejerce muy pocos poderes soberanos reconocibles. Solo tiene unas facultades diplomáticas, militares y policiales limitadas. No se encarga de la prestación de servicios de bienestar social a sus ciudadanos, «la actividad más importante de las sociedades industriales avanzadas»; y aunque el derecho de la UE sí afecta, a menudo de forma significativa, al derecho nacional de los Estados miembros, solo lo hace,

gracias al principio de «subsidiariedad», en casos muy específicos y limitados. La UE no tiene un único plan de pensiones unificado[909]. No tiene, como no cesan de repetir con estridencia los firmantes del «Manifiesto para la Democratización de Europa», encabezados por el célebre economista francés Thomas Piketty, ni un sistema impositivo común, ni un control fiscal capaz, como ellos mismos dicen, de cumplir la promesa del Tratado de Roma: provocar una «igualación en el progreso de las condiciones de vida y de trabajo»[910].

Además, cuenta con muy pocas políticas sanitarias e instituciones médicas comunes, una carencia que ha demostrado ser potencialmente desastrosa cuando la UE se enfrenta, como ocurría en enero de 2020, a una pandemia mortífera e imprevista de una enfermedad hasta ahora desconocida que solo conocemos de forma imprecisa.

IV

En 2009 Claus Offe describió irónica y acertadamente la relación entre los distintos Estados miembros de la UE como un «estado natural pacífico»[911]. En aquel momento podía decirse que era lo más cerca que hemos llegado a estar en más de trescientos años, desde que el abad de Saint-Pierre aparentemente acuñó el término, de crear una «Unión Europea» viable y sostenible. Sin embargo, más de diez años después, el estado natural europeo ha ido volviéndose cada vez menos pacífico, más hobbesiano. Desagradable y brutal en demasiados puntos y —como muchos temen, y algunos esperan, inevitablemente breve. La UE se ha visto zarandeada por una crisis tras otra, en su mayoría no provocadas por ella, o por lo menos no directamente. La crisis financiera de 2007-2008, que, en palabras del economista (decididamente proeuropeo) Joseph E. Stiglitz, galardonado con el Premio Nobel de Economía, «se transformó casi sin solución de continuidad» en la esperada crisis del euro, y las medidas de austeridad que vinieron después, desataron una oleada de protestas tras otra en las economías más débiles de los Estados miembros, y en particular en Grecia, aunque aquellas protestas iba dirigidas más contra Alemania, percibida

como el Estado que manda dentro de la Unión, que contra la propia UE[912]. (De hecho, como lamentaba en julio de 2015 el economista estadounidense Paul Krugman, también galardonado con el Premio Nobel, las medidas de Alemania eran una «grotesca traición a todo lo que se suponía que representaba el proyecto europeo»[913].) Ese mismo año, una oleada aparentemente imparable de refugiados procedentes de las regiones de Oriente Medio y de África asoladas por las guerras empezó a cruzar las fronteras de Europa, provocando reacciones muy diversas. En la línea más inmediata del frente, como, por ejemplo, en Grecia, Rumanía, Hungría, e incluso Italia, hubo indignación y a menudo hostilidad abiertamente racista, mientras que más al norte, la política de fronteras abiertas, acaloradamente criticada y hoy prácticamente abandonada, defendida entonces por la canciller alemana Angela Merkel, había empezado con el grito *Wir schaffen das!* («Podemos hacerlo»), al tiempo que muchos manifestantes entusiastas, portando pancartas con los lemas «Bienvenidos refugiados» y «Nadie es ilegal», se aglomeraban en la estación de ferrocarril Westbahnhof de Viena para dar la bienvenida a los inmigrantes.

Y entonces, al cabo de dos años de enconados debates, el 31 de enero de 2020, después de meses de amargas disputas que no llevaron a ninguna parte, el Reino Unido finalmente se convertía en el primer Estado que abandonaba la Unión Europea.

Inevitablemente, el *brexit* ha proyectado una larga sombra sobre el futuro de Europa. La respuesta marcadamente cortante por parte de los líderes más eurófilos de la UE, en particular de Emmanuel Macron, ha sido que, por muy triste que fuera ese día tanto para Europa como para Gran Bretaña, debía servir para animar a los veintisiete Estados restantes no solo a no rendirse tan fácilmente a sus minorías populistas, sino también a emprender una importante revisión de las políticas y de la estructura de la Unión, y a considerar cuidadosamente cuál debería ser a partir de ahora el futuro del proyecto europeo.

De esa forma, la salida de Gran Bretaña, y el caos político y económico que ha provocado dentro del país, podría muy bien contribuir a la llegada de una nueva era en la historia de la unificación europea. Sin duda el *brexit* ha provocado que muchos Estados miembros cuya posición geopolítica y cuya

economía son muy distintas, y en algunos casos considerablemente más débiles, que las de Gran Bretaña, se lo piensen dos veces antes de intentar algo parecido. Sin embargo, el *brexit* no supone un ejemplo demasiado bueno de lo que podría sucederle a cualquier otro Estado europeo en caso de que decidiera escindirse de la UE. Porque si echamos la vista atrás sobre la historia del proyecto europeo desde que surgió por primera vez durante los años posteriores a la derrota de Napoleón, la salida de Gran Bretaña casi parece un acontecimiento anunciado. La relación de Gran Bretaña con el continente siempre ha sido, en el mejor de los casos, difícil. Para Victor Hugo, Europa, después de la derrota definitiva de Napoleón, se había encontrado emparedada entre dos grandes potencias imperiales, a veces amigas, más a menudo hostiles, pero siempre amenazadoras: Rusia al este y Gran Bretaña al oeste. Se trataba de una imagen que iba a perdurar hasta que, a partir de 1945, la Unión Soviética vino a sustituir a Rusia, y Estados Unidos a Gran Bretaña[914]. Cuando, en 1963, y de nuevo en 1967, el presidente francés Charles de Gaulle vetó el ingreso de Gran Bretaña en la CEE (al parecer a instancias de Alexandre Kojève), lo hizo por motivos económicos muy sólidos: la situación de la libra esterlina, la dependencia del país de la «comida barata», su gigantesca deuda exterior. Sin embargo, De Gaulle también lo hizo en gran parte porque creía que Gran Bretaña siempre antepondría su «especial relación» con Estados Unidos a cualquier posible compromiso con Europa. Puede que Gran Bretaña, por razones económicas, deseara formar parte del Mercado Común; pero también estaba claro que deseaba aferrarse a lo que todavía le quedaba de su posición como potencia atlántica y como líder de la Commonwealth —y esas posiciones eran claramente incompatibles con ser uno de los principales miembros de un Estado potencialmente confederal[915]. «La naturaleza, la estructura, la propia situación *[conjuncture]*», afirmaba De Gaulle, propias de Gran Bretaña, «difieren profundamente de las de los países continentales». La mayoría del pueblo británico contemplaba el Mercado Común simplemente como lo que su nombre sugería de forma engañosa que era y pretendía seguir siendo —un bloque comercial y una unión aduanera ampliada— y pocos ciudadanos británicos, al margen de los federalistas, apasionadamente partidarios, pero en número decreciente, sentían el mínimo compromiso con

el proyecto europeo, ni tampoco una verdadera comprensión del mismo. De Gaulle decía que Gran Bretaña iba a tener que urdir, por su cuenta, «una transformación radical» antes de que pudiera «unirse a los Estados continentales». «Todo depende», concluía, de que Gran Bretaña «sea capaz de transformarse lo suficiente como para llegar a formar parte de la Comunidad Europea, sin restricciones, sin reservas, y sin preferencia por nada en absoluto»[916].

En 1973, cuando Gran Bretaña por fin ingresó, junto con Irlanda y Dinamarca, en la CEE, el primer ministro Edward Heath declaró que su país finalmente había «ocupado el lugar que nos corresponde por derecho propio en una Europa verdaderamente unida». Heath estaba convencido de que Gran Bretaña sería «de nuevo capaz de desempeñar un papel relevante en el mundo», y organizó un festival cultural de dos semanas de duración, «Fanfare for Europe», para celebrar el acontecimiento. La reina Isabel asistió a un estreno de gala en la Royal Opera House, dirigida por Benjamin Britten y Colin Davis, mientras que Herbert von Karajan llevó a la Orquesta Filarmónica del Berlín al Royal Albert Hall (para interpretar la Cuarta y Quinta Sinfonías de Beethoven). Hubo una misa de acción de gracias televisada desde la catedral de Coventry, famosa por haber sido reconstruida tras la destrucción causada por los bombardeos de la aviación alemana durante la Segunda Guerra Mundial, mientras que un Festival de Arte Europeo exhibía una serie de tesoros procedentes de todos los rincones del continente. También hubo un rally de coches antiguos desde Londres hasta Bruselas, un concurso de belleza que ganó la modelo holandesa Sylvia Kristel, conciertos de rock, y un partido de fútbol «amistoso» entre el equipo de «los Tres», formado por jugadores de Dinamarca, Irlanda y Gran Bretaña, y el equipo de «los Seis», con jugadores de los miembros fundadores de la CEE. (Los nuevos miembros ganaron por 2-0.)

A pesar de la algarabía, la mayoría de la gente, tanto de izquierdas como de derechas, consideraba que el ingreso en la CEE no era, como decía gozosamente Heath, «un cambio tan radical, una revolución tan silenciosa y sin embargo tan total, que irá mucho más allá del programa para una legislatura», sino una decisión puramente económica que no conllevaba un verdadero compromiso de una unión más estrecha con el resto de Europa.

La campaña del Gobierno durante el referéndum que se celebró unos meses después, en 1975, no hizo mucho por desmentir esa ilusión, y el resultado fue la mayoría más absoluta en unas elecciones nacionales. Harold Wilson, el primer ministro del Partido Laborista, declaró triunfalmente a la prensa que el debate europeo ya se había terminado, proclamando que «aquí concluyen catorce años de debate nacional». Pero se trataba del primer referéndum nacional en la historia de Gran Bretaña, y dado que el referéndum era una institución ajena a las tradiciones de la democracia representativa británica, muchos (incluido el periódico *The Sun,* que fue un ferviente partidario del referéndum de 2016) afirmaron que era inconstitucional. En su primer discurso importante como líder de la oposición, Margaret Thatcher condenó el referéndum, tachándolo de «instrumento de dictadores y demagogos»[917]. Puede que pocos votantes tuvieran una idea muy clara de lo que implicaba aquel referéndum y de todo lo que estaba en juego. Posteriormente, cuando le preguntaron a Roy Jenkins, ministro de Hacienda del Gobierno laborista entre 1967 y 1970, y más tarde presidente de la Comisión Europea, que había dirigido la campaña a favor de la entrada, por qué el electorado británico había votado a favor del ingreso en la CEE, su reveladora respuesta fue que él suponía que los votantes «siguieron el consejo de las personas a las que acostumbraban a hacer caso»[918]. (Podría decirse que en 2016 ocurrió justo lo contrario; pero en esa ocasión, y en llamativo contraste con 1975, un Gobierno excesivamente confiado no fue capaz de ofrecer gran cosa en materia de consejos o directrices a un electorado aún más dividido que entonces.) Aunque para muchos era evidente que el ingreso en la CEE auguraba el principio del fin para la relación económica especial de que gozaba Gran Bretaña con sus antiguas colonias de ultramar —la fuente de toda esa comida barata—, pocos creían que contuviera aspectos o aspiraciones políticas relevantes que pudieran suponer una amenaza real a la soberanía del Reino Unido, una cuestión que había sido una preocupación primordial para los sucesivos Gobiernos británicos desde los primeros indicios de descontento de 1948 en el Congreso de Europa de La Haya[919].

Gran Bretaña siempre ha sido percibida, sobre todo por los propios británicos, como una nación peculiar entre los países europeos —en parte por motivos culturales; en parte porque es una isla, cultural y políticamente orgullosa de su insularidad; en parte porque Inglaterra (no toda Gran Bretaña) había desarrollado una modalidad de nacionalismo que se manifestaba como un sentido de pertenencia a un Estado territorial antes que la mayoría del resto de las naciones de Europa[920]. Como dijo Carl Schmitt, si bien Gran Bretaña formaba parte de Europa, nunca sería *de* Europa. En 1930, Winston Churchill hizo una observación muy parecida —haciéndose eco de las palabras de Imogena, la antigua princesa británica, protagonista de la tragedia *Cimbelino* de Shakespeare: «En el libro del mundo / nuestra Gran Bretaña parece ser de él, pero no estar en él». «Estamos con Europa», dijo Churchill, «pero no somos de ella. Estamos vinculados, pero no comprometidos. Estamos interesados y asociados, pero no integrados»[921]. Eso le llevó a desarrollar su teoría de los tres círculos, que le sirvió para argumentarlo con más énfasis todavía. Los círculos eran la Commonwealth británica, el «mundo de habla inglesa» —refiriéndose sobre todo a Estados Unidos— y una Europa unida. En calidad de única nación con un papel que desempeñar en los tres círculos, Gran Bretaña, en el futuro mundo descolonizado, iba a ser capaz, o eso se figuraba Churchill, de conservar su estatus como potencia mundial sin serlo realmente[922]. Y además eso deja claro que lo que más a menudo diferenciaba a Gran Bretaña de sus vecinos continentales era la existencia de su gigantesco imperio de ultramar y los fuertes lazos que siempre ha mantenido con sus poblaciones de colonizadores pasados y presentes. (Su antiguo imperio, en particular en África, también es de un enorme y permanente interés para Francia. Pero el Imperio Francés nuca fue tan amplio, ni duró tanto, ni ha ocupado nunca un lugar tan destacado en la imaginación nacional como el imperio de Gran Bretaña.)

La crucial importancia del imperio para el concepto que tiene Gran Bretaña de sí misma, y de su papel pasado y presente en la política mundial, ha sido una cantinela constante. Como decía en abril de 2019, en el apogeo de la crisis del *brexit,* Dominique Strauss-Kahn, exdirector del Fondo Monetario Internacional, posteriormente caído en desgracia, en un artículo

titulado un tanto irónicamente «I am a sad Brexiter» («Soy un triste partidario del *brexit*»), al tiempo que reconocía que la historia de Gran Bretaña estaba indisolublemente ligada a la del continente, y que los británicos compartían al menos una parte de los valores que constituían la UE —«los derechos del hombre, la cultura como medio de emancipación, un modelo de desarrollo duradero y una visión del orden internacional basado en el multilateralismo», también concluía que los británicos, «herederos de un inmenso imperio y vencedores indiscutibles de dos guerras mundiales, nunca han superado el nacionalismo ni la geopolítica que se desprende de él»[923].

Por supuesto, ese imperio ya no existe, y actualmente todos los dominios de Gran Bretaña han desaparecido salvo de nombre; pero aún perduran el recuerdo y la nostalgia del imperio y el estatus de gran potencia que conllevaban —el «nacionalismo y la geopolítica»—, aunque a veces solo débilmente, como refleja, por ejemplo, el comentario casi displicente del historiador Niall Ferguson en el sentido de que «el mundo tal y como lo conocemos hoy en día es en gran medida el resultado de la era imperial de Gran Bretaña». Por supuesto Ferguson reconoce que esa era hace tiempo que pasó, y que «el imperialismo británico no fue intachable». No obstante, la verdadera pregunta es «si habría podido existir un camino menos sangriento a la modernidad. Puede que en teoría pudiera haberlo. Pero ¿y en la práctica?» (un comentario que plantea tantas cuestiones de definición que resulta difícil saber por dónde empezar)[924]. A eso hay que sumarle la convicción que aparentemente surgió en Gran Bretaña a mediados del siglo XIX en el sentido de que los europeos estaban obsesionados con la uniformidad y eran insuficientemente liberales para los estándares británicos. Hay que sumarle que el país fue la primera nación europea capaz de crear, en un lapso de tiempo extraordinariamente breve, un sistema de Estado del bienestar de gran calado que exigió un aumento del 50 por ciento del gasto público entre 1945 y 1951 respecto al nivel de 1938. Hay que sumarle que Gran Bretaña, a diferencia de todas las demás naciones de la UE, no ha sufrido cambios importantes en su ordenamiento constitucional desde 1832; y de la misma forma que, en última instancia, no sufrió la humillación de una derrota en 1945, tampoco se vio obligada a replantear,

reconstruir y rehacer su constitución, y con ella toda su identidad política, después de la Segunda Guerra Mundial[925]. Si se suman todas esas cosas, el resultado ha sido la aparición de una cultura política aislacionista profundamente afianzada que sigue mirando a la otra orilla del Atlántico más a menudo que a la otra orilla del canal de la Mancha.

Puede que Gran Bretaña sea, en ese y en muchos otros aspectos, la excepción entre las naciones de Europa. Pero el propio *brexit,* aunque tal vez fuera una catástrofe que todos vieron venir, únicamente fue posible debido a esa oleada de populismo que, en conjunto, en el pasado no ha sido una característica de la política británica, pero que ahora se ha convertido en gran medida en un fenómeno europeo, y a decir verdad mundial. El populismo ha sido el causante de un ascenso no constante a lo largo y ancho de toda la Unión Europea de los sentimientos xenófobos antieuropeos, y de la aparición o la consolidación de distintos partidos populistas de extrema derecha y a veces de extrema izquierda —en la derecha: la Agrupación Nacional en Francia, la Fidesc (Alianza Cívica Húngara) en Hungría, el PiS (Partido de la Ley y la Justicia) en Polonia, La Liga y el Movimiento Cinco Estrellas en Italia, el Partido de la Libertad de Austria, la Alternativa para Alemania, el Partido por la Libertad en los Países Bajos, el Partido Popular Danés, el Partido de los Finlandeses; y en la izquierda, Francia Insumisa, Syriza en Grecia, Unidas Podemos en España, una coalición que actualmente tiene una destacada presencia en la vida política española; y la lista sigue y sigue. Todos ellos, en un momento u otro, han propuesto medidas para socavar o limitar seriamente los poderes de la Unión Europea en aras de lo que, cada uno a su manera, entiende que es el interés nacional[926]. Como ha observado el politólogo francés Pierre Rosanvallon, el antieuropeísmo se ha convertido en uno de los «rasgos esenciales» del populismo europeo, dado que confiere al mensaje populista «un tono más moderno y más aceptable de lo que de lo contrario sería una modalidad tradicional de nacionalismo»[927].

Más recientemente, y sobre todo a medida que se han ido haciendo cada vez más evidentes las deletéreas consecuencias del *brexit* para Gran Bretaña, partidos como Agrupación Nacional (Francia) o Alternativa para Alemania (AfD) han afirmado que en vez de abandonar la UE y dejar que

sus naciones vayan a la deriva, cada vez más empobrecidas e irrelevantes, pero «libres», pretendían crear, en palabras de AfD, «una nueva unión económica europea» por su cuenta[928]. Además, ha habido insinuaciones aún más agresivas y alarmantes, sobre todo por parte del primer ministro y ya virtual dictador de Hungría, Viktor Orbán, y del ex viceprimer ministro de Italia, Matteo Salvini, en el sentido de que los populistas podrían lograr transformar la UE desde dentro y convertirla en algo más de su gusto. «Hace veintisiete años», declaraba Orbán en un discurso de julio de 2017, «aquí, en Europa central, creíamos que Europa era nuestro futuro; hoy sentimos que el futuro de Europa somos nosotros» —un futuro que estará formado por comunidades estrechamente unidas de Estados-nación ferozmente eurocéntricos, basado en una visión, en palabras de Orbán, «de nuestra cultura cristiana de dos mil años de antigüedad» y del camino a una «vida más allá del globalismo». La de Orbán era una imagen de una Europa encerrada sobre sí misma, blanca y autocrática, donde la democracia liberal se ha convertido —como de hecho ya ha ocurrido en Hungría y en Polonia — en una mera sombra de respetabilidad, era una imagen de una Europa medieval, retrógrada, e inevitablemente en una situación de declive económico, cultural y político semipermanente, una Europa meticulosamente «putinizada». En 2011 Vladímir Putin también fantaseaba con una «Unión Euroasiática» con Rusia en el centro, un imperio de hecho formado por todos los Estados considerados no aptos para ser miembros de la UE, y por todos los que él estaba seguro de que muy pronto abandonarían la Unión. Su proyecto debía basarse no en la cooperación y en una «unión cada vez más estrecha», y menos aún en los derechos humanos ni en cosas por el estilo, sino en lo que Putin, igual que Orbán, denomina la «civilización». Al final, esa «Unión Euroasiática» acabaría aplastando a la UE con una «Unión de Europa», más grande, controlada por Rusia, un «espacio entre el Atlántico y el Pacífico», desde «Lisboa hasta Vladivostok»[929]. Iba a ser la *Neuordnung Europas*, pero de Rusia. Como advertía Emmanuel Macron en 2017, «estamos asistiendo de verdad a una guerra civil europea» —o por lo menos nos están amenazando con ello[930]. Dos años después, Macron advertía de que, dado que la Unión se había «fundado sobre la reconciliación interna», un objetivo que hasta hace muy

poco parecía haber cumplido, casi se había «olvidado de las realidades del mundo». Y ahora esas realidades exigían los esfuerzos interconectados por parte de todos los Estados miembros para reformar y fortalecer la UE, para frustrar los esfuerzos de los Orbanes y los Putines y sus aliados dentro de la propia Europa occidental. «Les corresponde a ustedes decidir», proseguía Macron, «si Europa y los valores de progreso que encarna han de ser más que un episodio pasajero en la historia»[931].

El populismo ha asumido muchas formas diferentes. Sin embargo, todas ellas comparten su hostilidad común a casi todas las formas de internacionalismo o de «cosmopolitismo» y su desprecio por la mayoría de las instituciones de gobierno vigentes, de las que los populistas no se cansan de repetir que están gestionadas por unas «élites» —indefectiblemente internacionales— en su beneficio exclusivo, en vez de en beneficio de un amorfo y mal definido «pueblo». Los populistas argumentan que ese «pueblo» constituye una mayoría que siempre es soberana. Por consiguiente, no puede haber lugar para las minorías, ni existir el concepto de una «leal oposición» —sobre el que se ha construido la democracia representativa— y la mayoría de las críticas se despachan tachándolas de «noticias falsas». Por consiguiente no es posible identificar fácilmente ni una ideología populista ni unas políticas populistas —y de hecho los populistas han apoyado numerosas posturas políticas a menudo asombrosamente contradictorias.

Hasta la llegada de Marine Le Pen en Francia en 2011, y más recientemente de Giorgia Meloni, líder del partido neofascista Fratelli d'Italia (Hermanos de Italia), el populismo era una fantasía exclusivamente masculina. El hombre fuerte, de izquierdas o de derechas, siempre era un *hombre:* Hitler, Mussolini, Stalin, Hugo Chávez, Rodrigo Duterte en Filipinas, Viktor Orbán, Jean-Luc Mélenchon —y muy recientemente Jimmie Åkesson, del partido ultraderechista Demócratas de Suecia. Pero ahora en Italia hay una mujer al frente del Gobierno, que presume de haber roto el «techo de cristal». Y mientras que Le Pen, por su actitud, su aspecto y su mensaje, es poco más que una versión suavizada, más elegible, menos abiertamente racista de su padre, Jean-Marie, Meloni ha introducido en el cóctel un componente totalmente nuevo, explícitamente femenino —pero

que dista mucho de ser feminista (su partido sigue siendo un partido de «hermanos»). Ahora la nación, la *patria,* cuenta con una madre que apoya y complementa —aunque aparentemente sin reemplazar— al *pater*. Meloni tiene carisma (algo de lo que Le Pen carece particularmente) y parece estar mucho mejor informada que Le Pen. Además, concede entrevistas y pronuncia discursos en varios idiomas. Su ideario es conservador en casi todos los asuntos, y a menudo racista, y cuenta con el apoyo de dos nietas de Mussolini, Alessandra y Rachele. Meloni quiere una Italia que no conceda privilegios al «lobby LGTBI», una Italia donde las familias sean el resultado de una relación sexual de pareja cristiana y, por supuesto, quiere prohibir la inmigración, que su recién nombrado «ministro del Mérito» ha equiparado a las invasiones germánicas de lo que quedaba del Imperio Romano en el siglo VI. A pesar de todo, Meloni no es una simple reaccionaria, fácil de clasificar. Aunque repite una y otra vez como un loro el mantra «Soy Giorgia, soy una mujer, soy una madre, soy italiana, soy cristiana», a todos los efectos ella pertenece a una nueva clase de populistas, más jóvenes, con una visión a más largo plazo, aunque no menos intransigentes, que si bien defienden lo que para ellos son los valores de su *patria,* por encima de todo los demás, son afectadamente *europeos*. Lo que desea Meloni, como le dijo —en español— a una multitud de simpatizantes del partido ultraderechista español Vox en Marbella en junio de 2022, es «una Europa de patriotas». Y, después de la victoria electoral de Meloni en octubre de 2022, el líder de Vox, Santiago Abascal, tuiteó que «Giorgia Meloni ha mostrado el camino para una Europa orgullosa, libre y de naciones soberanas, capaces de cooperar para la seguridad y la prosperidad de todos». Meloni también ha exigido el apoyo incondicional a la UE y a la OTAN en su alianza contra la Rusia de Putin, y ha reprendido a su aliado político más poderoso, Silvio Berlusconi, de 86 años, por el comentario displicente, típico de él, que hizo en febrero de 2022, afirmando que la ofensiva de Rusia en realidad era un intento de instaurar un Gobierno «decente» en Ucrania. Esa visión de la relación posible y deseable entre los Estados europeos no parecería estar muy lejos, en muchos aspectos, de la visión de Giuseppe Mazzini. Con la diferencia, crucialmente relevante, por

supuesto, de que Mazzini escribía a mediados del siglo XIX, y de que él vislumbraba un futuro para un mundo muy diferente.

Todo ello ha hecho que la UE, que se construyó justamente a partir de unas instituciones gubernamentales, en un intento de armonizar distintas posturas políticas en el marco de un único conjunto de valores *europeos* supuestamente compartidos y colectivos, sea particularmente vulnerable.

Porque la UE ha acabado convirtiéndose, por supuesto, en una institución internacional, y por consiguiente, a ojos de muchos populistas, desde Suecia hasta España, en la encarnación de un globlalismo tecnocrático incomprensible. Se dice, cada vez más a menudo, que las decisiones no las tomamos «nosotros», el pueblo de cada uno de los Estados nacionales, sino «ellos», un nebuloso colectivo cosmopolita internacional sin especificar que vive mayoritariamente en Bruselas —una ciudad extranjera para todo el mundo salvo para los belgas, y por consiguiente el blanco de la indiferencia y la animosidad de todos los demás. Las acusaciones de los populistas contra un poder supuestamente sin trabas que se ejerce desde «Bruselas» son inevitablemente exageradas y distorsionadas: la UE no puede abolir las Navidades, como afirmaba uno de los partidarios del *brexit*. Y tampoco es cierto, como le aseguraba al electorado británico Theresa May, a la sazón primera ministra en enero de 2017, que las leyes del Reino Unido sean «interpretadas por los jueces […] de Luxemburgo» en vez de «en los tribunales de nuestro país». Pero, en una situación de inquietud por otros asuntos, que supuestamente también son culpa de Bruselas —la crisis económica, las medidas de austeridad impuestas en un intento de superarla y la supuesta amenaza que supone la incesante inmigración para el empleo—, ese tipo de afirmaciones fueron escuchadas por personas ya predispuestas a darles crédito.

El meollo de toda la cuestión es el temor a lo que todos los populistas perciben correctamente como la constante erosión de la soberanía nacional en las naciones democráticas de todo el mundo. La soberanía, como hemos visto, constituía el núcleo de ese nacionalismo contra el que, por lo menos desde 1918, han estado luchando todos los federalistas, los unionistas y las distintas clases de internacionalistas. El concepto de soberanía ha sido el rasgo definitorio del Estado moderno sobre el que se construyó el antiguo

orden de Westfalia. Había sido la única manera de contrarrestar lo que a mediados del siglo XVII Thomas Hobbes consideraba la principal fuente de «todas las calamidades que pueden ser evitadas por la industria humana», a saber, las guerras civiles, y «para su evitación se instituyó el Gobierno Civil»[932]. Únicamente esa soberanía tenía la potestad de poner la política por encima de la religión[933]. Y por supuesto, no solo de la religión, que ya no es ni mucho menos la misma amenaza divisiva que era en tiempos de Hobbes. Como ha argumentado Habermas, la soberanía era también un instrumento que facultaba al Estado tanto para «imponerse a *todos* los poderes rivales dentro de sus fronteras como de hacerse valer en la arena internacional como un competidor de la misma categoría»[934] (las cursivas son mías). Y así, la creación de lo que, en el siglo XIX, Henry Maine denominaba la «soberanía *nacional*», había garantizado la seguridad del Estado frente a los conflictos civiles por el procedimiento de crear una única fuente indiscutible de poder. Pero eso también entrañaba necesariamente lo que Maine denominaba un «esfuerzo por ascender dentro de la región de un derecho igual» —es decir, un derecho civil nacional— a fin de poder huir del «derecho común del mundo»[935]. Sin embargo, hoy en día, ese «derecho común del mundo» ha vuelto a hacerse valer, en forma de un universalismo y una globalización cada vez mayores, de la proliferación de los organismos transnacionales, de los modernos mecanismos del comercio, las tecnologías modernas, los modernos sistemas de mantenimiento del orden, e incluso, o acaso sobre todo, la guerra moderna, y, por supuesto, las redes de la información de las que dependen incluso las poblaciones más aisladas del mundo desarrollado, junto con los conceptos de «justicia internacional», «geogobernanza», «sociedad civil global», los conceptos transnacionales como «crímenes contra la humanidad», y ese tipo de principios jurídicos que trascienden las fronteras, como la «responsabilidad de proteger». Frente a todas esas cosas, cualquier idea de una versión reforzada de la soberanía nacional conforme a la definición hobbesiana que los partidarios del *brexit* y similares siempre han afirmado ser capaces de hacer valer, se ha ido haciendo cada vez más imposible tan siquiera de imaginar[936]. Además, está claro que ningún Estado moderno es

plenamente «unitario», y que hace mucho tiempo que dejó de serlo. La soberanía nacional, tal y como a menudo la evocan hoy en día quienes temen su erosión, es sobre todo un concepto decimonónico. En la práctica, todos los Estados democráticos modernos son «desagregados» —por tomar prestado un término de la jurista internacional y analista de política exterior Anne-Marie Slaughter— en el sentido de que los poderes de gobierno se reparten entre un gran número de instituciones diferentes e interconectadas, muchas de las cuales comparten su autoridad con otras instituciones homólogas más allá de las fronteras del Estado[937].

También es obvio que en el mundo tal y como es ahora, los recursos de que dispone cualquier Estado moderno, aunque alcance el tamaño de Estados Unidos o China, son insuficientes para resolver la mayoría de los problemas que le plantea el mundo globalizado moderno. Afrontarlos uno solo por su cuenta no es una opción. Incluso los más acérrimos partidarios del *brexit* solo contemplaban pasar de que su país fuera miembro de una Unión sobre cuyas medidas tenían, a pesar de que muchos de ellos lo ignoraban, un grado de control muy considerable, a estar económicamente en manos de Estados Unidos; y, en caso de que alguna vez Estados Unidos optara por integrarlos, los británicos no tendrían prácticamente ningún control sobre las decisiones[938].

«La soberanía y los Estados soberanos», afirmaba el gran jurista escocés y diputado del Parlamento Europeo Neil MacCormick en 1993, «han sido un fenómeno pasajero de unos pocos siglos, y su desaparición no es ni mucho menos lamentable»[939]. En retrospectiva, está claro que MacCormick estaba siendo demasiado optimista. En la UE tal y como está constituida actualmente, ninguno de sus Estados miembros está, en palabras de MacCormick, «en una situación tal que todo el poder que se ejerce dentro de él, ya sea jurídico o político, deriva de unas fuentes puramente internas». Por otra parte, tampoco la UE posee —o por lo menos todavía no— la suficiente «plenitud de poderes» como para que pueda decirse que «se asemeja en sí misma a un Estado soberano o a una federación soberana de Estados». Para MacCormick, la sencilla conclusión era que ya «no quedan Estados soberanos dentro de la Comunidad Europea»; pero tampoco existe «un súper-Estado, una Comunidad soberana». Por supuesto, eso no significa

que dentro de su propio ámbito de competencias los Estados-nación de que se compone la UE no ejerzan un grado muy considerable de soberanía estatal. Los diferentes sistemas jurídicos, con el debido respeto a Hobbes, Schmitt, *et al*., se solapan e interactúan fácilmente sin «requerir necesariamente», en palabras de MacCormick, «que uno de ellos esté subordinado o sea jerárquicamente inferior al otro, o respecto a un tercer sistema»[940]. Como tampoco, por supuesto, significa que las naciones hayan dejado de ejercer una influencia real a nivel social y cultural. Los Estados-nación son algo más que simples «hombres artificiales» hobbesianos, y ni siquiera un soberano hobbesiano puede esperar sobrevivir mucho tiempo en el mundo moderno sin un alto grado de apoyo de los componentes educativos, culturales y emocionales que forman la sociedad como un ser completo. Repartir la soberanía entre Estados, o entre instituciones supraestatales, que siempre estarán formadas, como ocurre con la UE, por los ciudadanos de esos mismos Estados —en otras palabras, «compartir»— no va en absoluto en detrimento de la sociedad civil, como alegan persistentemente quienes se oponen a la UE. Como asimismo señalaba MacCormick, esa participación en una soberanía colectiva significaba que la soberanía de cada uno de los Estados miembros no se había perdido, sino que, por el contrario, se había «sometido internamente a un proceso de reparto y de combinación, y de ahí, en cierto sentido, se había *potenciado externamente*» (las cursivas son mías). Ese reparto del poder soberano concede a cada uno de los Estados, en calidad de miembro del colectivo, mayor capacidad de gestionar su propio lugar dentro de la arena internacional a la que pertenece que la que podría disfrutar nunca en caso de que fuera totalmente independiente. La capacidad de cualquier Estado miembro de participar en el gigantesco poder global de la UE en materia de comercio y de estándares, de sanidad y seguridad para los consumidores, de protección medioambiental, y otros asuntos, es un buen ejemplo. Antes de la ruptura final en 2020, los partidarios del *brexit* se jactaban de que ya no iban a estar sometidos a las tediosas reglas y normativas —que han sido el blanco de muchos chistes poco informados sobre la forma de los plátanos y cosas así— que imponía «Bruselas». Pero por supuesto que siempre lo han estado, exactamente en la misma medida que lo están Google y Microsoft,

por ejemplo, que han sido objeto de las demandas antimonopolio de la UE. Solo que ahora, después de recuperar su soberanía nacional y de renunciar a la cuota que tenían antes en la soberanía de la Unión Europea, *ya no tendrán ningún control sobre la creación de ninguna futura normativa*[941]. Compartida o repartida, tal vez la soberanía es también el mejor medio de proteger el tipo y el grado de libertad que ha acabado esperando el ciudadano moderno, el tipo de libertad que la mayoría de los populistas, que la mayoría de los defensores de una soberanía nacional absoluta, derogarían rápidamente en caso de que llegaran al poder[942].

Dondequiera que se dirija Europa en última instancia, desde luego no es, pese al ruido que arman, en la dirección escogida por los Le Pens, los Abascales, los Salvinis, las Melonis, los Orbanes y demás. Lo que no equivale a restarles importancia, ni negar la posibilidad de que, al tiempo que ellos mismos se desvanecen, lenta pero inexorablemente, acaben arrastrando consigo a la UE tal y como está constituida actualmente. Porque una cosa es segura: aunque muchas de sus críticas a la UE, y la forma en que describen cómo funciona, a menudo sean ridículas simplificaciones para el consumo del público —cuando no simples mentiras—, la UE tendrá sin duda que hacer mucho para afrontar sus quejas. Los paralelismos que a menudo se advierten entre hoy y la década de 1930 pueden parecer exagerados, pero siempre sirven para recordarnos que, incluso cuando la historia parece estar de nuestra parte, las cosas siempre pueden ir a peor antes de mejorar[943].

V

En este mundo cambiante de soberanías compartidas, entrelazadas y superpuestas, tiene sentido pensar en la propia UE como un nuevo tipo de organización internacional postsoberana, que, como ha sugerido la politóloga franco-greco-británica —y plenamente europea— Kalypso Nicolaidis, no se compone de un único «*demos* europeo», ilusorio al menos por ahora, sino de una multiplicidad de *demoi* que han convergido para formar no una democracia sino una «demoi-cracia», y que por consiguiente

la UE debería entenderse no como un Estado, ni siquiera como un Estado confederal, sino como «una unión de pueblos que gobiernan juntos pero no como uno solo». Nicolaidis está convencida que eso «encierra la promesa de escapar de la tiranía de las dicotomías que sigue dominando los debates de la UE», al representar una «tercera vía» entre el Escila de los soberanistas y el Caribdis de los federalistas. Pero, para ser una demoicracia, la Unión «debería seguir siendo un proceso de transformación abierto, que aspire a adaptarse a las tensiones inherentes a la búsqueda de una apertura mutua radical entre pueblos diferentes»[944]. A todos los efectos, eso significa que los Estados miembros comparten su soberanía de una forma muy parecida a como tiene que hacerlo un organismo transnacional, pero también que la propia Unión pasa a ser no una simple unión de Estados, sino, por el contrario, una unión de «pueblos».

Para complementar esa teoría general de la democracia, Richard Bellamy ha planteado una concepción de la UE como una asociación de «repúblicas» —un término que debe entenderse como un determinado tipo de cuerpo de ciudadanos, no como un ordenamiento constitucional— unidas en una relación de «no dominación» mutua —una condición en la que todos los ciudadanos son libres del «desequilibrio de poder, de la dependencia y del gobierno personal» para ejercer su voluntad y deliberación con otros. (En pocas palabras, es justamente la antítesis del Estado hobbesiano.) Bellamy argumenta que así sería posible alcanzar lo que él denomina un «cosmopolitismo estatista»[945]. Bellamy cree que las democracias tienen buenas y convincentes razones para cooperar entre sí a nivel interestatal, pero que eso no exige necesariamente una transferencia de soberanía estatal, algo que el registro histórico, por breve que sea, parecería confirmar. Sin embargo, eso sería cierto en líneas generales solo si el nivel de cooperación requerido se limita a los aspectos, en su mayoría económicos, en que todos los Estados tienen un interés similar. Claramente no da resultado cuando, como suele ocurrir, sus intereses entran en conflicto en un ámbito sumamente importante como, por ejemplo, la inmigración, las actividades militares o la diplomacia o, como actualmente parece haber quedado en evidencia, la asistencia sanitaria.

Ambas maneras de concebir la UE sugieren que hoy en día no sufre ninguna crisis, o por lo menos no una crisis potencialmente mortífera. Es muy posible que albergue a muchísimos disidentes internos, pero si damos por sentado que su concepto general es el de múltiples *demoi* gobernando juntos, es posible lograr que funcione al gusto tanto de quienes aún se aferran a su fe en la posible existencia de alguna versión responsable de la soberanía nacional, como es el caso de Bellamy, como de las reivindicaciones más exigentes de los cosmopolitas «a ultranza», que querrían ver una transferencia total de soberanía a nivel interestatal. Sin embargo, tanto Nicolaidis como Bellamy reconocen plenamente que, pese a su optimismo, si se pretende que la UE, tal y como está constituida actualmente, alcance esos fines, necesita una serie de reformas. Necesita, por ejemplo, una «unión bancaria» y un «auténtico Fondo Monetario Europeo»[946]. Requiere una puesta a punto constitucional, una reforma de sus instituciones de gobierno a fin de solucionar o afrontar el «déficit democrático», y una política exterior coherente. A raíz de la pandemia de COVID-19, es evidente que la UE necesita una política común en materia de sanidad. Sin embargo, en caso de que llegara a conseguir todas esas cosas, no está claro si eso acabaría, por lo menos con el tiempo, aproximando a la UE mucho más a un Estado federal, que es lo que aspiran a sustituir los conceptos tanto de demoi-cracia como de «cosmopolitismo estatista»[947].

Tanto la demoi-cracia como el cosmopolitismo estatista son intentos de redescribir —más que sugerencias sobre cómo transformar— la UE, con la esperanza de poder aparcar definitivamente el persistente ideal federal, y de erigir en su lugar la visión de un nuevo tipo de sociedad transnacional que estaría al servicio de sus ciudadanos mucho mejor de lo que lo estaba el antiguo sistema de Estados. Además, ambos conceptos son, como reconoce tácitamente Bellamy, medios para «salvar el Estado-nación», que por lo menos él también cree que es la única manera de preservar la verdadera democracia y por consiguiente la «no dominación», tal y como existe actualmente[948]. Ni Bellamy ni Nicolaidis tienen mucho que decir sobre la identidad o sobre los valores sociales o políticos, más allá de que la segunda afirma que la democracia sería un reflejo más fiel de «la textura profunda

de la historia, el derecho y la política europeos» que cualquier percepción existente de la Unión[949]. Y ninguno de los dos aborda la cuestión de cómo y en qué términos cada *demos* individual tendría que gobernar junto con todos los demás —al margen, es decir, de una versión ligeramente ampliada de la manera sumamente institucionalizada en que ya lo hacen, con numerosas modificaciones y mejoras, y en la que en última instancia el poder soberano seguirá en manos de los Estados miembros, no de la Unión. Además, ambos están comprometidos con un concepto abierto de hacia dónde se encamina todo ello. En esta explicación, la Unión pasa a ser no tanto un proyecto —que sugiere la existencia de una meta final concreta—, sino más bien un proceso, que, al igual que la *Völkerbund* de Kant, debe seguir siendo siempre una situación de un tiempo futuro. En otras palabras, «una unión cada vez más estrecha» significa justamente eso: nunca una unión de verdad, siempre un devenir eterno[950].

Por supuesto, no todo el mundo es tan optimista ni está tan seguro de que la redescripción equivalga a una prescripción. A partir de la crisis financiera de 2007-2008 se ha instalado una especie de fatalismo complaciente en gran parte del pensamiento sobre Europa, sobre su posible futuro y su probable fin, salpicado de libros como *Europa después de Europa*; *Is the EU Doomed?* («¿Está condenada la UE?»), *What's Wrong with the European Union and How to Fix It* («Qué pasa con la Unión Europea y cómo arreglarlo») y *The End of Europe* («El fin de Europa»)[951]. Hace más o menos veinte años, a comienzos del nuevo milenio, el cuadro tenía un aspecto muy diferente. Entonces, a juicio del historiador Tony Judt, podía decirse que Europa era «un dechado de virtudes internacionales: una comunidad de valores y un sistema de relaciones interestatales, esgrimido tanto por los europeos como por los no europeos como modelo a imitar por todo el mundo»[952]. En aquellos años los libros tenían títulos como *El sueño europeo: cómo la visión europea del futuro está eclipsando el sueño americano*, *Por qué Europa liderará el siglo* XXI y *The United States of Europe: The New Superpower and the End of American Supremacy* («Los Estados Unidos de Europa: la nueva superpotencia y el fin de la supremacía estadounidense»)[953].

Las convicciones que implican estos títulos eran claramente exageradas, y muy pocos suponían realmente que la UE llegara a ser una superpotencia mundial a lo largo del siglo. Pero la actual corriente de pesimismo recalcitrante está aún menos justificada. Pese a todos sus evidentes defectos estructurales institucionales, pese a que el método Monnet no ha logrado generar un proyecto político coherente, no cabe duda de que, desde 1945, a los países de Europa les ha ido indiscutiblemente mucho mejor juntos, en cualquier indicador concebible, de lo que les habría ido por separado. Su desempeño económico ha mejorado de una forma que muy difícilmente habrían podido alcanzar por sí solos. Incluso los países, y en particular Noruega y Suiza, que optaron por permanecer solos, a pesar de todo se han beneficiado directamente del éxito, económico y social, de sus vecinos, y de su ingreso en el Espacio Económico Europeo. También en otros aspectos la UE se ha convertido realmente, tal y como predijo Jean Monnet en 1947, en «una gran potencia civil». Las relaciones entre los Estados miembros —pese al ascenso de los populismos— han mejorado enormemente. En su mayoría, en casi todas las regiones, los Estados de Europa son lugares más justos, más equitativos, más saludables, más pacíficos, más cultos, más prósperos que hace tan solo cuarenta años. La mayor interacción entre sus poblaciones y sus culturas ha contribuido a una diversidad mucho mayor —en el significado pleno de un término del que hoy en día se abusa mucho. La ampliación de la UE a partir de los primeros años noventa, calificada como «el instrumento de política exterior más exitoso», ha aportado estabilidad, prosperidad, el imperio de la ley y la democracia liberal a amplias zonas de Europa que antes no tenían la mínima experiencia de todas esas cosas; y si bien algunos de esos países, en particular Hungría, Rumanía y Polonia, actualmente pueden estar empezando a volver a ser como antes, otros, sobre todo España, Portugal y Grecia, han demostrado ser, pese a sus dificultades económicas, «buenos europeos», fuertes y comprometidos.

La mayor movilidad social y geográfica en Europa, la migración tanto entre los distintos Estados europeos como ahora, cada vez más, la inmigración desde más allá de sus fronteras, han modificado significativamente la mezcla cultural y étnica en la que se fundamenta el

nacionalismo étnico. La experiencia del movimiento, de la interacción y la cooperación, por muy limitada que pueda ser en algunas zonas, que ha traído consigo la UE, también ha mermado enormemente la sustancia y la elocuencia del viejo nacionalismo. Como comentaba Stanley Hoffmann hace más de cuarenta años, hoy en día casi todo el nacionalismo europeo no es «un plebiscito cotidiano *a favor* de algo. Es […] una rutina cotidiana», y lo que a todos los efectos han creado los nacionalistas es la imagen de «una comunidad basada en la costumbre y no en las tareas comunes, una identidad que se recibe, no una identidad a la que se da forma»[954]. Desde entonces, ha surgido un nacionalismo de raíces más profundas y mucho más reaccionario, pero lo cierto sigue siendo que los alemanes, los franceses, los italianos, los holandeses, los suecos, los daneses, incluso los británicos ahora tienen una afinidad mucho mayor entre ellos que hace tan solo diez años. A ese respecto, por lo menos, no cabe duda de que la UE es, en palabras de Jan-Werner Müller, «probablemente el experimento institucional más exitoso desde la invención del Estado del bienestar»[955]. Con toda seguridad no es una utopía, y nos queda mucho camino hasta que logremos acabar con toda la gama de injusticias sociales y se haga realidad todo el potencial de los inmensos recursos humanos del continente en beneficio de todos sus ciudadanos. Pero desde luego, a lo largo de la historia de la humanidad poca gente ha logrado crear un lugar mejor para vivir.

Además, la Unión Europea también ejerce otro tipo de poder blando, que, como ha argumentado la jurista finlandesa-estadounidense Anu Bradford en su extraordinario libro *The Brussels Effect* («El efecto Bruselas»), que significativamente lleva por subtítulo *How the European Union Rules the World* («Cómo la UE gobierna el mundo»), está transformando incesantemente no solo los Estados de Europa, sino gran parte del mundo. Ya desde la década de 1990, la UE ha venido desempeñando un papel cada vez mayor en la gobernanza mundial por el procedimiento de crear «un Estado regulatorio europeo» basado en un sistema de redes intergubernamentales[956]. Dado que el método Monnet se había centrado en la creación de un mercado único como medio para llegar en última instancia a una federación, las instituciones de la UE, a medida

que iban desarrollándose con el tiempo, tenían que asegurarse de crear estándares que pudieran hacerse cumplir en todos los Estados miembros. Esas normas regulatorias fueron creadas en gran parte para que el Tribunal de Justicia Europeo y el Tribunal General de la Unión Europea pudieran hacerlas cumplir. Y, por supuesto, a esas normas se refiere la cláusula de subsidiariedad del Tratado de Maastricht cuando dice que caen dentro «de la competencia exclusiva de la Comunidad». Al tiempo que garantizan que el comercio siga siendo libre, también han asegurado que el comercio sea honesto y seguro tanto para quienes lo ejercen como para sus beneficiarios. Porque, como lo ha expresado sucintamente el economista estadounidense Dani Rodrik, «si uno quiere que los mercados se expandan, necesita que los gobiernos hagan lo mismo». La necesidad de expansión del gobierno, igual que el ejercicio de un control político y jurídico de las actividades de los ciudadanos libres, añadía Rodrik,

> no obedece únicamente a que los gobiernos son necesarios para consolidar la paz y la seguridad, proteger los derechos de propiedad, hacer cumplir los contratos y gestionar la macroeconomía. También obedece a que son necesarios para preservar la legitimidad de los mercados por el procedimiento de proteger a la gente de los riesgos y las inseguridades que traen consigo los mercados[957].

Rodrik se refería a los Gobiernos nacionales. Pero lo que es válido para ellos lo es con más fuerza todavía para el tipo de sistema de multi-gobernanza en que se ha convertido la UE, porque, como también señala Rodrik, cuanto mayor es la dependencia del comercio internacional, mayores son los riesgos, y mayores son las inseguridades.

Las amplias medidas regulatorias de la UE —tachadas de «imperialismo cultural medioambiental» por sus críticos, mayoritariamente estadounidenses— también han extendido el alcance real de la UE por todo el globo, dado que permiten que la Unión regule muchas actividades que, aunque se producen más allá de sus fronteras territoriales, tienen a pesar de todo unas consecuencias relevantes para lo que ocurre dentro de ellas, por ejemplo con las normativas que rigen las sustancias peligrosas, la basura tecnológica, el bienestar animal, y por encima de todo el cambio climático, un campo en el que Europa se ha erigido en líder mundial. Todas esas cosas han tenido como consecuencia la implantación de cambios regulatorios en

muchos países sobre los que la UE carece de autoridad soberana, lo que a todos los efectos la convierte en una potencia económica mundial[958]. El «Pacto Verde» refrendado por los Estados miembros en diciembre de 2019, que aspira a que Europa sea climáticamente neutra a partir de 2050, tendrá inevitablemente, siempre y cuando la UE sea capaz de superar las secuelas políticas y económicas de la pandemia de COVID-19, unas enormes consecuencias incluso en esos «muchos socios internacionales» que, en las comedidas palabras de la Comisión Europea, «no comparten la misma ambición que la UE»[959]. El 7 de octubre de 2000, en Varsovia, al tiempo que la UE se disponía a ampliarse hacia el este, el entonces primer ministro británico Tony Blair afirmaba que Europa, «un continente civilizado, unido para derrotar a la brutalidad y la violencia, un continente aunado en su fe en la justicia social […] cuya visión de la paz está a la par con su visión de la prosperidad», estaba lista para convertirse en «una superpotencia, pero no en un súper-Estado». Y, a lo largo de los veinte años transcurridos desde entonces, la UE se ha convertido justamente en eso[960].

Los beneficios que han supuesto todos estos aspectos de la Unión Europea para las poblaciones de los Estados miembros —por no hablar del resto del mundo— varían mucho de un país a otro, y son mucho más marcados entre los sectores más ricos y con mayor nivel educativo de la población que entre los más pobres y con menor nivel educativo (la gente que votó a favor del *brexit*), y más acusados en las ciudades que en el campo. Por supuesto, a la UE todavía le falta lo que en 1895 Johann Caspar Bluntschli describía como «una nueva personalidad de Estado independiente, dotado de voluntad propia y de órganos propios»; pero lo más probable es que las sucesivas generaciones vayan aproximándose cada vez más a ser un *pueblo* europeo, en el que probablemente existirán unas diferencias tan leves en sus presupuestos culturales y en sus aspiraciones políticas y sociales entre los distintos Estados miembros como las que había hace dos siglos entre los pueblos y las parroquias en el seno de una única nación[961].

Al margen de cuál sea la futura forma política que pueda asumir en su evolución —y está claro que en los años venideros, después de sufrir, primero, la pandemia de COVID-19, más tarde el *brexit,* y ahora la crisis en

curso y sin resolver en Ucrania, en la que Gran Bretaña ha desempeñado un papel militar relevante, aunque en gran medida discreto, con la instrucción de las tropas del Ejército ucraniano desde por lo menos 2014, tendrá que haber muchísimos cambios—, sigue siendo improbable que la Unión Europea llegue a ser un Estado federal, o tan siquiera un Estado confederal propiamente dicho del tipo que tantos pensadores imaginaron a lo largo de los años a partir de 1815. Como tampoco es probable que llegue a ser el cuasi imperio dominado por una nación europea que postularon Napoleón, Hugo y Benda, y mucho menos el Estado hegemónico soñado por Hitler y Mussolini. Podría parecerse más al *Grossraum* de Carl Schmitt en que todas y cada una de las naciones europeas se basan en la misma idea política —en este caso la democracia liberal. Pero, a pesar de las connotaciones geográficas de la palabra «Europa», ni la Europa de la antigüedad ni la Europa moderna se han marcado demasiadas fronteras geográficas del tipo que exige el *Grossraum* de Schmitt. Y claramente no depende de tener en cuenta la presencia de «un determinado enemigo». Por ese mismo motivo, no es razonable definir a la UE, como se ha hecho desde algunos sectores de Rusia y de China, en un intento de revitalizar el imaginario de sus antiguos imperios, como un «Estado civilizacional», ya que eso tampoco puede encontrar su expresión más que en contraposición con «otro», y tanto en el caso de Rusia como en el de China, ese «otro» es justamente esa mezcla de valores liberales occidentales que la UE reivindica como propios[962].

No obstante, la UE no puede depender únicamente del poder económico si aspira a sobrevivir indefinidamente en el futuro. Puede que sea, como dijo Blair, una «superpotencia», pero su poder es efectivamente muy «blando», y como tal, la UE también es vulnerable. Si se pretende que permanezca totalmente intacta, que siga siendo un actor eficaz a favor de un cambio global, que resista el daño que los populistas, desde dentro, y sus rivales económicos y políticos, desde fuera, podrían infligirle, la Unión necesitará algún tipo de reestructuración relevante que probablemente tendrá que ir más allá de esas limitadas reformas sugeridas por Nicolaidis y Bellamy. Recientemente se han escuchado peticiones de recuperar la idea de una Fuerza Europea de Defensa (aunque en el contexto más amplio de la

OTAN), llamamientos a una política fiscal común, así como, en palabras de Emmanuel Macron, a «una fuerza fronteriza común y una agencia europea de asilo», y a una «Agencia Europea para la Protección de las Democracias» a fin de impedir ciberataques contra el proceso electoral[963]. Ahora existe un comisario para la «Promoción de nuestro Modo de Vida Europeo» encargado de poner en marcha un Mecanismo Europeo del Imperio de la Ley, que será responsable en última instancia de revisar las políticas de seguridad, de crear unas fronteras exteriores más sólidas, de salvaguardar los derechos, y, lo que potencialmente tendría mayor alcance, de «crear un área de justicia europea por el procedimiento de enlazar los diferentes sistemas jurídicos nacionales»[964]. Como había advertido Bluntschli en 1878, también tendría que haber un Parlamento Europeo con poderes legislativos reales, de cuyos representantes cabría esperar que votaran conforme a sus convicciones políticas individuales y en el interés de Europa en su conjunto, y no de la nación de la que proceden[965]. Por añadidura, el Parlamento tendría que ejercer un control directo, como ha argumentado Thomas Piketty, sobre un presupuesto común y sobre un sistema impositivo común[966]. En la UE tal y como está constituida actualmente, el Parlamento desempeña tan solo un papel secundario en un sistema ideado exclusivamente, en palabras de Piketty, «para regular un mercado muy grande y para lograr acuerdos entre los Gobiernos. Desde luego, no fue diseñado para crear políticas fiscales ni sociales»[967]. Sin embargo, para hacer realidad todos esos cambios, tendría que haber, por supuesto, una constitución. No una constitución tan ferozmente totémica como la de Estados Unidos, pero sin duda una constitución más enfática, más accesible, más legible, más capaz de *constituir* la base de una verdadera ciudadanía que la simple fuerza agregada de los tratados de unificación.

No obstante, el problema es que todo esto solo son meras sugerencias. Entre 1951 y 2009 existió el Plan Monnet. Fue avanzando poco a poco de un tratado a otro. Cada paso nunca fue cuidadosamente planeado ni ejecutado, como muchos esperaban, y probablemente ninguno de ellos ha resultado ser exactamente lo que se esperaba originalmente de él. Y aunque desde Maastricht el objetivo más amplio, unos «Estados Unidos de

Europa», se ha mencionado con menos frecuencia, seguía siendo evidente que esa debía ser siempre la meta política final, tal y como se anunció por primera vez en 1950. Sin embargo, hoy el método Monnet se ha detenido. A partir de ahora, el camino a seguir solo puede ser un camino verdaderamente político. Pero hasta la fecha nadie parece saber cuál es, y nadie parece estar dispuesto a dar el primer paso, ni ser capaz de darlo, ni siquiera Emmanuel Macron.

VI

Como hemos visto, la UE ha sido descrita como muchas cosas distintas y comparada con muchas otras, pero ninguna de ellas, por sugerente que sea, ha sido enteramente satisfactoria. Por consiguiente, permítame que termine con la enésima analogía. Hoy, aunque es inverosímil que «la desintegración de la Unión» sea «uno de los desenlaces más probables» de la (o las) crisis actual, como predecía en 2017 con convicción el politólogo y periodista búlgaro Ivan Krastev, es evidente que, en su forma actual, la UE dista mucho de estar segura[968]. Ahora parece improbable que vaya a haber, por lo menos en un futuro inmediato, nuevas bajas entre los Estados miembros de la UE después del *brexit,* dado el alarmante precedente que ya sentó la salida de Gran Bretaña. Pero la Unión Europea también podría desintegrarse por otras vías. Que el retorno a algo parecido a la vieja tradición de la Paz de Westfalia nos parezca algo inimaginable, que resulte sumamente improbable que Europa se disuelva para volver a algo semejante a las distintas partes con las que se creó originalmente, no excluye la posibilidad de que pudiera escindirse en dos mitades, una occidental y otra oriental, o, por utilizar el lenguaje actual, en una «Europa de dos velocidades», dejando solo una parte occidental reducida, al tiempo que la mayor parte de Europa oriental se convierte en una nueva *Mitteleuropa* bajo la influencia del «Estado civilizacional» de Rusia.

En caso de que llegara a ocurrir algo así, la UE —ese «imperio anti-imperial sin precedentes», como la ha calificado magníficamente Timothy Garton Ash[969]—, el primer intento consumado de unir Europa desde el

siglo IX, habría seguido las huellas no del Imperio Carolingio ni del Sacro Imperio Romano, con los que ha sido comparada tantas veces, sino del predecesor de ambos, el antiguo Imperio Romano. Y ese imperio, más que su sucesor, podría brindarnos otra forma de imaginar lo que podría llegar a representar una Europa unida en última instancia. El presupuesto de que algo parecido al Sacro Imperio Romano podría servirnos como analogía esclarecedora con la UE se basaba principalmente en que, al igual que la Unión Europea, el Sacro Imperio Romano había conseguido sus territorios por invitación, y en que no tenía una única fuente de soberanía, pues el propio emperador era, como hemos visto, meramente un útil árbitro, un «primero entre pares». Por el contrario, se decía que su predecesor histórico se había extendido mediante las conquistas y que estaba dominado por un único soberano, que ejercía un control sin trabas sobre una única fuente de derecho. Esa explicación, a grandes rasgos, es válida para el Sacro Imperio Romano, por lo menos antes de la llegada al trono de Carlos V en 1519. Sin embargo, no es válida para el antiguo Imperio Romano que, si bien poseía, por supuesto, una única fuente de autoridad soberana —el *imperium*— en la persona del emperador, en realidad era una compleja red de sistemas de gobierno unidos no tanto por la propia autoridad imperial, sino más bien por un cuerpo interconectado de leyes y de administraciones, algunas romanas, otras no. Fue, a todos los efectos, el supremo ejercicio de la soberanía compartida que actualmente practica la UE.

Es cierto que la mayoría de las tierras que formaban aquel imperio originalmente se habían adquirido mediante la conquista o la coerción, no por algún tipo de invitación. Pero a partir de finales del siglo I d. C. eso había pasado a tener una importancia relativamente escasa para la mayoría de sus habitantes. Para cuando los Antoninos llegaron al poder a mediados del siglo I d. C., aquel inmenso *imperium* se había convertido en una entidad política multirracial, multicultural, politeísta, que se regía por una especie de derecho interestatal que también respetaba las leyes y las costumbres locales. Se dedicaba al mantenimiento de la paz —la celebrada *Pax Romana*— y a un particular estilo de vida, que Tertuliano, uno de los primeros teólogos cristianos, denominaba «romanidad» *(romanitas),* y que concedía a todos sus distintos pueblos el derecho a seguir sus propias

preferencias culturales siempre y cuando no perturbaran el bien y la tranquilidad del conjunto del Imperio. El orador griego Elio Aristides afirmaba con ocasión del aniversario del nacimiento de la Ciudad Eterna, en la primavera de 143 o 144 d. C., que dentro de las fronteras del Imperio «se ha garantizado una clara y universal libertad de todo temor tanto al mundo como a todos los que viven en él»[970]. Puede que Aristides se mostrara excesivamente adulador con sus gobernantes, pero casi todo el mundo compartía su punto de vista. Roma era más que un imperio. Era, como dijo Ernest Renan en 1882, «una gran asociación, un sinónimo de orden, paz y civilización»[971]. Era una sociedad que, pese a que siempre tuvo la mirada puesta en la propia ciudad de Roma, la «madre», no tenía un lugar fijo, y en el fuero interno de sus ciudadanos estaba destinada a reunir algún día a toda la humanidad en lo que Cicerón denominaba una sola comunidad «de dioses y hombres». De esa forma, el imperio dependía, en la práctica, de un proceso de reciprocidad y asimilación. Como dijo Cicerón de la república imperial a la que servía, «aquello podía llamarse patronazgo [*patrocinium*] del mundo entero con más exactitud que si lo llamáramos dominio»[972].

Era, en resumen, un auténtico orden cosmopolita. Por supuesto, está claro que no siempre se lo parecía a todos sus ciudadanos y súbditos. Al fin y al cabo, aquella era una sociedad basada en el trabajo esclavo en la que los padres tenían una autoridad absoluta sobre sus familias, y las mujeres estaban totalmente al servicio de sus maridos. Su emperador era efectivamente el supremo legislador, que se consideraba «libre de ataduras legales». Y, por supuesto, la celebrada *Pax Romana* no solo se había logrado a través de la guerra, sino que también se mantenía mediante la guerra. Por supuesto, en ningún Estado moderno ha existido nada parecido. Sin embargo, la analogía con la Europa moderna está en otro lugar, en el ideal de un único orden legal basado en un solo cuerpo de normas, aunque las leyes de la antigua Roma a menudo se parecían muy poco a las que han sido calificadas de fundamento de «nuestro modo de vida europeo». La semejanza crucial entre la UE y el Imperio Romano es que Roma, al igual que actualmente Europa, no se describía a sí misma en términos de espacios geográficos, sino en términos jurídicos, políticos y éticos. Era una inmensa cultura interpersonal. Tenía un derecho, el «derecho de gentes» —*ius*

gentium—, que vinculaba a sus ciudadanos con las poblaciones que se hallaban más allá de sus fronteras siempre cambiantes. Había logrado su mayor o menor unidad política a través de la creación de una unión jurídica, y gracias a eso se había enorgullecido, ya desde su mítica fundación, de su capacidad de asimilar nuevos pueblos en su seno[973]. Aristides escribía con entusiasmo que «nadie digno de ocupar un puesto de mando o de confianza es considerado un extranjero, sino que se ha constituido una comunidad civil universal como una república libre gobernada por un solo hombre, el mejor jefe y maestro de orden; y todos se reúnen como en un foro común; a fin de que cada hombre reciba lo que le corresponde»[974].

Aunque actualmente la UE sí establece unos límites geográficos a «Europa», esos límites simplemente coinciden con las fronteras nacionales de sus veintisiete Estados miembros actuales. Son descriptivos, no prescriptivos. La pertenencia se determina a través de la ciudadanía —por muy indeterminada que pueda ser actualmente la ciudadanía de la UE. Las condiciones para el ingreso en la Unión Europea, tal y como se exponen en los «criterios de Copenhague» de 1993, son absolutamente tautológicas en el sentido de que la única definición que se ofrece de «Estado europeo» es que respete «sus valores comunes [de la UE] y se comprometa a promoverlos». Análogamente, los treinta y cinco «Capítulos del acervo» no imponen ninguna condición geográfica ni histórica a los Estados miembros. Como ya hemos visto, justamente por esos motivos Turquía ha pretendido ingresar en la UE hasta hace poco. En 1987, el rey Hasán II de Marruecos pidió el ingreso en lo que entonces era la CEE alegando que el Protectorado Francés de Marruecos (1912-1956) había hecho de su país una «civilización interpenetrada» que ahora, pese a ser étnicamente árabe y de religión musulmana, era «más europea que Grecia»[975]. Puede que Hasán comprendiera mejor la posible relevancia futura de la UE que muchos estadistas europeos. Hoy en día Europa es, y siempre ha sido, una auténtica «civilización interpenetrada», que, al igual que Roma, por lo menos en teoría, podría llegar a abarcar la totalidad del cosmos. Es, como dijo Lucien Febvre en 1944, «una extensión de territorio, de territorio en permanente expansión»[976].

Todavía no nos hemos aproximado a algo tan siquiera parecido a la federación mundial o al gobierno mundial que contemplaba la Sociedad de las Naciones, ni a la «Federación de los Pueblos» de Kant; pero es del todo posible que la UE pudiera ser perfectamente el comienzo de un proceso como ese. Porque, aunque resulte difícil imaginar una futura UE que se extienda, como lo hizo el mundo romano, hacia el este, hasta Turquía, y hacia el sur, hasta África, sí es posible imaginar el desarrollo de agrupamientos interestatales parecidos —verdaderos «estados civilizacionales», y no simplemente los viejos imperios con nuevas denominaciones— para sustituir a los destartalados Estados-nación de África y de Oriente Medio, en constante disolución, todos ellos improvisados, unos a partir de 1919, y otros a partir de la década de 1960, a imagen de la única forma de Estado disponible en aquellos tiempos, que ha demostrado ser absolutamente inservible para atender a sus necesidades. Como ha escrito Anne-Marie Slaughter, la UE, aunque puede que no sea, ni acaso ya ni siquiera pretenda llegar a ser, una federación, es un auténtico «sistema transgubernamental», lo que efectivamente hace de ella «un modelo tan extraordinario para otras regiones del mundo»[977].

Ahí es donde, tal vez, la analogía con la antigua Roma —y las lecciones aprendidas de ella— resulta más convincente. Porque una de las principales armas del arsenal populista es la afirmación de que solo restableciendo sus antiguas fronteras es posible conservar la integridad cultural de los Estados europeos frente a la amenaza que hoy en día representa la inmigración, o lo que posteriormente ha llegado a convertirse, a todos los efectos, en una *migración* de pueblos inédita desde el siglo III. Si uno de los rasgos constantes de Europa a lo largo de los siglos ha sido la capacidad de sus pueblos de resolver sus diferencias cuando era necesario, y de formar alianzas y ligas entre ellos, otro rasgo ha sido la percepción de que todo pueblo tiene la obligación de ofrecer su hospitalidad a quienes lo necesiten. Ya desde la antigüedad, dentro de Europa, la hospitalidad siempre se consideró una práctica semi-sagrada. (Incluso hay un dicho en sánscrito que dice que «el invitado es dios»[978].) Para Kant, la hospitalidad era el *derecho* que poseían todas las personas, como tales, «a intentar establecer comunidad con todos y, con ese fin, visitar todas las regiones del mundo»,

porque «todos los hombres tienen derecho a presentarse en la sociedad de otros en virtud del derecho a la posesión comunitaria de la superficie de la Tierra»[979].

Sin embargo, aunque tal concepción de la hospitalidad como obligación humana planteaba una forma de imaginar las condiciones necesarias para una comunidad internacional pacífica, claramente también suponía una grave amenaza a la idea del Estado tal y como llegó a concebirse a partir del Tratado de Westfalia de 1648. Por añadidura, el Estado-nación, tal y como surgió en el siglo XIX, pese a tratarse de una creación jurídica y política artificial, de una «comunidad imaginada», se consideraba arraigado en un lugar, en una cultura y una lengua. Estaba formado por un solo pueblo, al margen de cómo estuviera constituido. En su concepción de sí mismo, el Estado-nación no tenía lugar para los inmigrantes y por consiguiente no veía demasiada utilidad en el antiguo ideal de la hospitalidad. Los inmigrantes legítimos solo podían ser refugiados, personas a las que no les quedaba más remedio que abandonar su lugar de origen, y de las que se esperaba que se integraran, que se «asimilaran». Como argumentaba en 1672 el gran jurista sajón Samuel Pufendorf, aunque todos los Estados tienen la obligación moral de acoger a ese tipo de refugiados, solo era en sus propios términos. «Tales personas», concluía, «deben reconocer el gobierno establecido de ese país, y de esa forma adaptarse a él a fin de que no puedan ser la causa de conspiraciones y motines»[980].

Ese mismo principio general —y la mentalidad que hay detrás de él— sigue siendo válido hoy en día. Constantemente se intenta distinguir entre los «auténticos» refugiados —que a todos los efectos son los que cumplen los requisitos establecidos por la Convención de Ginebra sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951— y los que en términos vagos se denominan «migrantes económicos», a saber, los que van a Europa no porque su vida esté en peligro y no tengan más remedio que emigrar, sino porque buscan una vida mejor de la que podrían esperar en sus lugares de origen[981]. Hoy en día muchos argumentarían, como el politólogo inglés David Miller, y como lo haría Pufendorf, que el Estado no puede tener ninguna obligación para con esta segunda categoría. Sin embargo, la distinción nunca puede ser así de sencilla. El propio Miller está dispuesto a hacer una excepción con

aquellos que han sido calificados de migrantes «de supervivencia», es decir, con aquellos cuyos «derechos no pueden ser garantizados mientras permanezcan en sus países de origen» —de los que el más obvio, por supuesto, es su derecho básico a sobrevivir[982]. En los últimos años, la pura magnitud del número de migrantes ha empezado a desbordar incluso esas sutiles distinciones, y de hecho, hoy en día la mayoría de los colectivos de migrantes se agrupa bajo el epígrafe «flujo mixto».

Además, las circunstancias han variado espectacularmente desde el siglo XVII —y en realidad desde 1951: Pufendorf estaba pensando en los refugiados procedentes de otros Estados cristianos de Europa, cuyos valores, estilos de vida y sistemas jurídicos eran comparables a los de las sociedades que los acogían. Sin embargo, hoy en día los refugiados proceden indefectiblemente de un tipo muy diferente de sociedad, y la mayoría proviene de sociedades que anteriormente formaron parte de la órbita más amplia del mundo europeo, y muchas, aunque no todas, son antiguas colonias europeas. Desde principios del siglo XVI hasta bien entrado el siglo XX, muchas naciones europeas fueron naciones *migrantes*, que enviaban a sus lejanas colonias a todos los ciudadanos que tenían escasas perspectivas de éxito en su patria, un proceso que el reformador colonial del siglo XIX Charles Buller equiparaba con indignación a «acarrear a nuestros pobres a algún lugar donde puedan morir sin acongojar a sus superiores con la visión y el sonido de su última agonía»[983]. Sin embargo, ahora se ha invertido la dirección del viaje.

Antes de la crisis financiera de 2007-2008, la inmigración ascendía a aproximadamente entre dos y tres millones de personas cada año. Después aumentó sensiblemente, hasta alcanzar un máximo en 2016. Posteriormente parece haberse restringido sustancialmente —en gran parte con unos medios que contradicen la intención declarada de la Unión Europea: «En sus relaciones con el resto del mundo […] afirmará y promoverá sus valores […] y contribuirá a la paz, la seguridad, el desarrollo sostenible del planeta, la solidaridad y el respeto mutuo entre los pueblos, el comercio libre y justo, la erradicación de la pobreza y la protección de los derechos humanos»[984]. Pero todas las medidas actualmente en vigor, y en particular

las acordadas entre Turquía y la UE, son inciertas y provisionales en el mejor de los casos. Y aunque la migración prosiguiera tan solo al ritmo actual, mucho menor que antes, indefectiblemente acabará modificando la naturaleza del continente. Según una estimación, dentro de treinta años, entre un 20 y un 25 por ciento de la población europea podría ser de origen africano, frente al exiguo entre 1,5 y 2 por ciento de 2015[985]. Por supuesto, como todas las predicciones, es casi seguro que esta resultará ser errónea. Las cifras probablemente serán mucho más bajas, pero también podrían ser mucho mayores, y, al margen de cuáles sean sus repercusiones en las culturas que denominamos europeas, serán significativas. En muchas áreas de Europa, el constante flujo de pueblos antiguamente colonizados del norte de África y del subcontinente indio ya ha transformado pequeñas pero significativas regiones del continente, y no hay muchos motivos para suponer que no seguirán haciéndolo[986].

VII

No obstante, esta no es la primera vez en la historia de Europa que ocurre algo parecido. A partir del siglo III d. C., distintas oleadas de tribus germánicas seminómadas —los visigodos, los ostrogodos, a los que después se sumaron los lombardos—, procedentes del norte de Europa, lograron ocupar grandes extensiones de lo que a la sazón era el Imperio Romano en Occidente. No llegaron para conquistar ni destruir —aunque acabaron haciendo ambas cosas—, sino para formar parte de él, para beneficiarse de todo lo que tenía que ofrecer la cultura romana: la estabilidad política romana y, acaso por encima de todo, el derecho romano, que fue la más trascendental a largo plazo de todas aquellas instituciones a través de las cuales, en palabras de Edward Gibbon, «las naciones del imperio fueron disolviéndose sin darse cuenta en el nombre y el pueblo de Roma»[987]. Todas esas instituciones hablaban un lenguaje universal que, durante siglos, habían convencido a los no romanos, desde África hasta Escocia, a identificarse con el Imperio[988]. Como observaba James Wilson en 1790, haciéndose eco de Francis Bacon, mientras cavilaba sobre el posible futuro

de Estados Unidos como la nueva Roma de Occidente, «podría decirse que no fueron los romanos los que se extendieron por todo el mundo, sino que los habitantes del mundo se volcaron sobre los romanos»[989]. James vaticinaba —y su vaticinio resultó ser correcto— que con Estados Unidos iba a ocurrir lo mismo que con Roma, y ahora podría ocurrir con la nueva Europa. Era, en palabras de Bacon, «el método más seguro de extender un imperio». También es el método más seguro de alcanzar algún tipo de coalición entre pueblos diversos[990].

Sin embargo, en el siglo IV, los romanos, que anteriormente se enorgullecían de su disposición a acoger a los forasteros en su seno (unos forasteros que, en palabras de Gibbon, habían adoptado «la virtud y la valía para sí mismos dondequiera que se hallaran, entre los esclavos o los extranjeros, enemigos o bárbaros»), se encerraban en sí mismos[991]. Como comentaba Julien Benda en 1933, Roma pereció «cuando, haciendo caso omiso del principio de extensión del que se había alimentado durante siglos, negó a los bárbaros el derecho a entrar en su órbita»[992].

Al igual que aquella Roma, la Europa contemporánea es «una persistente pluralidad de pueblos», y si aspira a no desmoronarse bajo las presiones populistas y convertirse en una versión cerrada de su antigua forma de ser, necesitará captar, como lo hizo el antiguo Imperio Romano, a las poblaciones que viven dentro de sus fronteras en un grado mucho mayor de lo que lo ha conseguido hacer hasta ahora. Porque no es tan fácil «integrar» a las gentes que han afluido en tropel a Europa desde sus antiguas zonas limítrofes y sus colonias en busca de esa vida mejor que ofrece Europa. Incluso cuando están dispuestas a asumir los símbolos externos de sus países de adopción, puede que esas poblaciones nunca lleguen a ser plenamente alemanas, o francesas, o italianas, o españolas, o danesas —o que no lo consigan con facilidad, por lo menos durante varias generaciones—, en parte por la afianzada hostilidad de sus países anfitriones, y en parte porque ellas mismas tienden, a menudo por desconcierto o por autodefensa, a aferrarse a los estilos de vida y las creencias que han traído consigo, incluso cuando son incompatibles con los de los pueblos en cuyo seno han elegido vivir, y cuando contradicen, como ocurre a menudo, sus propios intereses personales. Los *Gastarbeiter* (trabajadores invitados), como se les

denominaba antiguamente, si bien pueden haberse integrado económica, social y políticamente, con demasiada frecuencia notan que se les ve como extraños. La periodista alemana Ferda Ataman (cuyos progenitores emigraron a Alemania desde Turquía) lo ha plasmado en un libro reciente, cuyo título lo dice todo: *Ich bin von hier: Hört auf zu fragen!* («Soy de aquí: ¡dejad de preguntar!», 2019). *Frau* Ataman se considera, obviamente, «alemana». Sin embargo, muchas personas «de etnia alemana» claramente no están de acuerdo. Y, justamente por la hostilidad con la que en tantas ocasiones se han topado, muchos de los contemporáneos de Ataman, antiguos inmigrantes, en muchos casos permanecen obstinada y airadamente encerrados en sus propias comunidades, a veces incluso hasta la segunda generación[993]. A ellos y a la propia Ataman seguramente les parecería más elocuente afirmar no que «soy alemán» sino que «soy europeo».

Ha llegado la hora de que los Estados miembros de la Unión Europea separen sus culturas históricas y étnicas específicas del proyecto político, jurídico y ético que actualmente los sustenta a todos. Entonces, tal vez, las posteriores generaciones de inmigrantes y los hijos de inmigrantes podrían perfectamente ver en la idea misma de *Europa* no solo un lugar donde pueden gozar de mayores y mejores oportunidades, sino también un refugio respecto a sus anteriores formas de vida, introvertidas, arcaicas, represivas y restrictivas[994]. Es posible que en particular las mujeres, que constituyen la mayor parte de las víctimas, optaran por encontrar en el derecho europeo, en las expectativas políticas y sociales de Europa —justamente en «Nuestros Valores Europeos»— una liberación de las limitaciones que les ha impuesto el patriarcado en las sociedades de las que son originarias. En vez de que se les exija abandonar los estrechos confines de sus comunidades de origen en aras de los de una comunidad de acogida, a menudo igual de restrictivos —pues a eso suele reducirse la integración— serían libres de abandonar del todo las limitaciones que les impone la comunidad, la *patria* o la nación. Entonces, tal vez, resultaría posible que los muchos migrantes que seguirán afluyendo a través de las fronteras de Europa se identificaran como individuos no con Alemania, o con Francia, o con Suecia, sino simplemente con «Europa», de forma muy parecida a

como acabaron viéndose a sí mismos los galos, los bretones o los dacios: como conciudadanos «romanos».

En 1945, Alexandre Kojève tuvo una intuición parecida: «Incluso es posible», escribía,

> que en este mundo latino-africano unificado, pueda resolverse algún día el problema musulmán (y acaso el problema «colonial» en general). Pues […] no hay razones para creer que, dentro de un verdadero Imperio, esa síntesis de los opuestos no pueda librarse de sus contradicciones internas, que son en verdad irreductibles *únicamente con respecto a sus intereses puramente nacionales*[995].

A Kojève le preocupaba la necesidad de integrar, política y culturalmente, a las poblaciones musulmanas bajo el dominio de Francia en su imaginario «Imperio Latino» del futuro. Pero lo que se decía a favor de él, hoy en día tal vez puede decirse a favor de la totalidad de la UE.

«Hasta ahora, la historia le ha concedido a los imperios que han aparecido y desaparecido tan solo *una* aparición en el escenario mundial», escribía Jürgen Habermas en 1990. Eso es igual de válido para los Estados modernos —Portugal, España, Inglaterra, Francia, Rusia— que para los imperios de la antigüedad. A modo de excepción, hoy en día a Europa en su conjunto se le ha concedido una *segunda* oportunidad». «Pero», añadía Habermas, «Europa podrá aprovechar esta oportunidad no en términos de su política de poder de viejo cuño, sino únicamente sobre unas nuevas premisas de un proceso no imperialista de llegar a un entendimiento con otras culturas, y de aprender de ellas»[996]. Formar parte de esa Europa exigirá de sus adeptos la concepción de algo distinto del antiguo apego a la *patria* o a la nación. Porque los viejos ideales del nacionalismo y el patriotismo, que se basaban en la idea de que se podía «amar» un lugar determinado o a una serie de pueblos, no tiene, por razones obvias, mucha cabida en el tipo de sociedad diversa en la que se está convirtiendo la Europa contemporánea. No necesitamos *amar* a Europa. Como tampoco se nos debería exigir amarla, aunque podamos, o acaso debamos, apreciarla, sin duda, disfrutar de ella, entristecernos y enfadarnos ante la corrupción de sus valores o de sus culturas, ante la contaminación de su aire y sus aguas, ante sus paredes pintarrajeadas. El Estado-nación tomó el lenguaje y el boato —los himnos, las banderas, los juramentos y los eslóganes— que acompañaban a la antigua sociedad patriarcal que esperaba haber dejado

atrás, en un torpe intento de conferir sustancia a su nuevo orden político imaginario y el correspondiente compromiso afectivo que se suponía que exigía. Pero fue un paso en falso. El amor es una emoción que únicamente se da entre las personas y en el seno de las familias. Amar a una nación ha demostrado ser, demasiado a menudo, una empresa homicida.

En 1745, en ese cuaderno de reflexiones que llamaba «Pensamientos», Montesquieu argumentaba que, justamente por el hecho, como él decía, de ser «un hombre antes que un francés, o más bien porque soy necesariamente un hombre, pero un francés únicamente por azar»:

> Si yo supiese algo que me fuese útil y que fuese perjudicial a mi familia, lo expulsaría de mi espíritu. Si yo supiese algo útil para mi familia y que no lo fuese para mi patria, intentaría olvidarlo. Si yo supiese algo útil para mi patria y fuese perjudicial para Europa, o bien fuese útil para Europa y perjudicial para el género humano, lo consideraría como un crimen[997].

De esa forma, nosotros, igual que Montesquieu, podríamos quedarnos con la idea de una lealtad a un conjunto de valores o a un modo de vida, al tiempo que nos desprendemos de las resonancias militaristas y paternalistas que aún lleva aparejadas, por mucho que intentemos ignorarlas, la palabra «patriotismo»[998]. Aquí no se le pide a nadie que *ame,* ni que combata, ni que muera. Las palabras clave son «utilidad» y «daño». Probablemente la mejor manera de entender las posibles ventajas que puede deparar a todos sus ciudadanos la futura Europa sería algo parecido al concepto que tenía Montesquieu de lo que eso entraña como medio para minimizar el dolor y para crear las mejores condiciones posibles para la vida de las personas —y que efectivamente podría conllevar la necesidad de luchar para defenderlo. Eso significa que sería perfectamente posible algún tipo de «patriotismo constitucional» a nivel europeo que resultaría imposible al nivel de cualquiera de las naciones que componen la UE.

No obstante, para poder hacerlo realidad, Europa tendrá que idear una modalidad más sólida y convincente de ciudadanía. Porque la ciudadanía es el único medio de crear una forma de solidaridad jurídica, y el único medio de conferir a la UE una forma duradera de lo que Habermas ha denominado «una fuente laica de *legitimación*»[999]. Al fin y al cabo, la ciudadanía en sí fue un concepto del Imperio Romano, ideado precisamente para aunar a una miríada de pueblos que tenían pocas cosas en común salvo un lugar dentro

del Imperio; ni una cultura común, ni una misma religión, nada, a todos los efectos, salvo la adhesión a un conjunto de leyes y de aspiraciones. (El hecho de que también fuera un instrumento para recaudar impuestos entre los que Gibbon denominaba «provincianos renuentes» no le resta fuerza al concepto[1000].) Sin embargo, en el momento actual, lo único que se le ofrece al ciudadano de la UE es algo parecido a ser socio de una corporación internacional, algo que en realidad únicamente es válido para los ciudadanos de los Estados miembros «en su circulación y en el comercio entre ellos». Por ejemplo, de la misma forma que cada Estado miembro insiste en gravar a todos los residentes, al margen de su nacionalidad, también debería tener la obligación de permitir a todos los residentes no solo beneficiarse de sus prestaciones sanitarias y de bienestar social, sino también votar en las elecciones, tanto locales como nacionales, y poder ser candidatos a un cargo público. Porque si prescindimos de los rituales y del oropel de la ciudadanía, de los juramentos y los votos frente a la bandera, y demás boato del viejo nacionalismo, la ciudadanía no equivale más que a una serie de obligaciones y compromisos recíprocos. Realmente, la ciudadanía europea tendría que *servir para algo*. Y debería prevalecer en última instancia, como tantas veces ha insistido el Tribunal de Justicia de la Unión Europea, frente a cualquier exigencia que planteen los Estados miembros. En pocas palabras, debería ser una auténtica ciudadanía *transnacional*, y debería sustentarse en una constitución que pueda hacerse valer —y no basarse, en la memorable expresión de Edmund Burke, en una «vestidura que se ajusta al cuerpo», sino en una ciudadanía verdaderamente capaz de crear un «cuerpo político».

Eso podría acercar enormemente a Europa a la visión de «una comunidad de otros», o de una «persistente pluralidad de pueblos». Sin embargo, únicamente podrá lograrlo en un perpetuo estado de devenir. El latiguillo «una unión cada vez más estrecha» significará justamente eso, «una unidad cada vez *más estrecha*» —sin establecer unos límites específicos a su posible crecimiento o a su capacidad de cambiar[1001].

Como dijo Karl Jaspers en 1946, si Europa describiera su «carácter» como «lo que Europa tiene de impulso a la libertad, de historia auténtica, de fuente de la ciencia universal», eso únicamente entrañaría «su

incompletitud fundamental. Pues la libertad, la historia, la ciencia nunca alcanzan su finalidad. Por lo tanto, Europa no está realizada, y por lo tanto aún está por mostrarse lo que podemos ser a partir de nuestro fundamento»[1002]. Es cierto que eso mismo podría decirse de todos los sistemas políticos, por lo menos en Occidente. Dado que sus ciudadanos viven en el tiempo, lo mismo debe ocurrir con las sociedades a las que pertenecen. Su salud y su supervivencia dependen de ello. Si dejaran de evolucionar, si llegaran a creer que han alcanzado cierto grado de perfección sin duda empezarían a decaer, y en última instancia se derrumbarían[1003]. Como dijo Karl Jaspers, «la libertad mantiene a los europeos en inquietud y en movimiento»[1004].

Desde el principio, y en casi todos los momentos relevantes de su creación y recreación, en 1815, en 1919, en 1950, el proyecto europeo ha sido un intento de encontrar el medio de poner fin a las guerras dentro de Europa y una forma de refrenar y finalmente superar «la dañina propensión de las naciones a volverse nacionalistas», y de paso, de hacer realidad, por imperfectamente que sea, la visión de Giuseppe Mazzini de una «Joven Europa» como una «familia» transnacional de naciones conviviendo en paz en la búsqueda ecuménica de un cuerpo común de objetivos políticos y regida por un único, aunque diverso, orden de justicia. Sería la realización definitiva del «verdadero Imperio» de Kojève.

---

833. *Treaty of Lisbon Amending the Treaty on European Union and the Treaty Establishing the European Community, Signed at Lisbon, 13 December 2007* (Diario Oficial de la Unión Europea), art. 1, https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX%3A12007L%2FTXT, consultado el 13 de febrero de 2021 [disponible en castellano en https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/HTML/?uri=OJ:C:2007:306:FULL&from=ES].

834. Carlo Cattaneo, *Sulle interdizioni isrealitiche,* ed. G. A. Belloni, Roma, Sestante, 1944, pp. 56-58.

835. Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes, contayning a History of the World, in Sea Voyages and lande-Travells by Englishmen & others,* vol. 1, Londres, 1625, p. 45.

836. Antonin Cohen, «The Future of Europe: Past and Present: From the Hague Congress to the Convention on the Future of Europe» (cursivas mías), en *Whose Europe? National Models and the*

Constitution of the European Union, Papers of a Multi-Disciplinary Conference held in Oxford in April 2003, ed. Kalypso Nicolaidis y Stephen Weatherill, Oxford, Oxford University Press, 2003.

837. Citado en Philippe Chenaux*, De la chrétienté à l'Europe: Les Catholiques et l'idée européenne au XXe siècle,* Tours, CDD Éditions, 2007, p. 105.

838. Véase Joseph Weiler, «A Christian Europe? Europe and Christianity: Rules of Commitment», *European View* 6 (2007), pp. 143-150. Sin embargo, la afirmación que hacen muchas páginas web católicas en el sentido de que las doce estrellas de la bandera de la UE simbolizan el ideal de unidad, solidaridad y armonía entre los pueblos de Europa deriva de la corona de doce estrellas de la Virgen María es falsa. El número de estrellas tiene que ver con la geometría, no con la religión.

839. Mazzini, *Aux patriotes suisses!,* cit., p. 36.

840. *Politico,* 6 de diciembre de 2021, https://www.politico.eu/article/pope-francis-european-commission-vatican-rome-inclusiveness/

841. Tucídides, *History of the Peloponnesian War,* 2.37. La famosa declaración dice así: «Nuestro ordenamiento jurídico no copia las leyes de los Estados vecinos; más bien somos una pauta para los demás, no unos imitadores. Su administración favorece a los muchos en vez de a los pocos; por eso se llama democracia».

842. Citado por Guy Milton, «God and the Constitution», en *God and the EU: Retrieving the Christian Inspiration of the European Project,* ed. Jonathan Chaplin y Gary Wilson, Londres y Nueva York, Routledge, 2016, pp. 191-207, aquí p. 201.

843. Post-Synodal Apostolic Exhortation, Ecclesia in Europa of his Holiness Pope John Paul II, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html, consultado el 13 de febrero de 2021 [disponible en castellano en https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html].

844. Citado, con evidente aprobación, por Paul E. Kerry. «The Quarrel over the Religious Roots of European Identity in the European Constitution and the Nature of Historical Explanation: A Catholic Coign of Vantage», en *The Religious Roots of Contemporary European Identity,* ed. Lucia Faltin y Melanie Wright, Londres y Nueva York, Continuum, 2007, pp. 168-178, aquí 175.

845. Transcripción en inglés de la entrevista a Valéry Giscard d'Estaing (París, 17 de noviembre de 2008), p. 16, https://www.cvce.eu/content/publication/2011/3/3/b3e39520-70b9-4bda-9ad2-02d83be29649/publishable_en.pdf, consultado el 13 de febrero de 2021.

846. Oliver Roy, *Is Europe Christian?,* trad. al inglés Cynthia Schoch, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 7.

847. *The Charter of Fundamental Rights of the Union,* cit., Preámbulo.

848. Véase José Casanova, «Religion, European Secular Identities and European Integration», en *Religion in an Expanding Europe,* ed. Timothy A. Byrnes y Peter J. Katzenstein, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 65-92.

849. Tariq Ramadan, «Turkey is Part of Europe: Fear Keeps It out of the EU», *The Guardian,* 6 de agosto de 2009, https://www.theguardian.com/commentisfree/2009/aug/06/turkey-eu-membership, consultado el 13 de febrero de 2021. Véase también Rieke Trimçev, Gregor Feindt, Félix Krawatzek y Friedemann Pestel, «Europe's Europes: Mapping the Conflicts of European Memory», *Journal of Political Ideologies* (2019), pp. 51-77. doi: 10.1080/13569317.2019.1696925, consultado el 13 de febrero de 2021.

850. Citado por Talal Asad, «Muslims and European Identity: Can Europe represent Islam?», en Pagden (ed.), *The Idea of Europe*..., cit., p. 211, citando un artículo de la revista *Time* del 19 de octubre de 1991.

851. Véase François Foret, *Religion and Politics in the European Union: The Secular Canopy,* Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 244-249, sobre Turquía como «guardiana de la identidad europea».

852. Roy, *Is Europe Christian?,* cit., p. 15.

853. Véase Noel Malcolm, *Useful Enemies: Islam and the Ottoman Empire in Western Political Thought, 1450-1750,* Oxford, Oxford University Press, 2019.

854. Véase Grace Davie, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates,* Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 125: «Hay recuerdos», dice Davie del sitio de Viena de 1683, que señaló el fin del avance otomano por la Europa cristiana, «que persisten en la mente europea, aunque de forma latente».

855. Karl Jaspers, *Vom europäischen Geist,* Múnich, R. Piper, 1947, pp. 7-8.

856. Jean-Jacques Rousseau, *Écrits sur l'abbé de Saint St. Pierre,* en *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau,* ed. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, vol. 3, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, p. 566.

857. Immanuel Kant, *An Answer to the Question: «What is Enlightenment?»,* en *Practical Philosophy,* cit., p. 17.

858. Claus Offe, «Is There or Can There Be a 'European Society'?», en *Civil Society: Berlin Perspectives,* ed. John Keane, Nueva York y Oxford, Berghahn Books, 2006, pp. 169-188. Sin embargo, extrañamente, a continuación Offe menciona a Estados Unidos, China y Japón como ejemplos de otras «civilizaciones no europeas». Pero, en ese aspecto, Estados Unidos es una civilización completamente «europea» y efectivamente tiene una acusada propensión a la «autorrevisión y la autocrítica». Véase también Claus Offe, *Europe Entrapped,* Cambridge, Polity, 2015, pp. 63-65.

859. Jürgen Habermas, «Does Europe Need a Constitution?», cit., p. 105.

860. Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence: Essai sur le masochisme occidental,* París, Grasset, 2006, p. 121.

861. Véase mi libro *The Enlightenment...,* cit., p. 83.

862. Bruckner, *La tyrannie de la pénitence,* cit., p. 109.

863. El teórico más influyente de esta asociación fue el neotomista francés Jacques Maritain, que fue uno de los artífices de la «Declaración Universal de los Derechos Humanos» de 1948. Véase Samuel Moyn, *Christian Human Rights,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2015, pp. 82-84. Sobre los orígenes del concepto de un derecho humano en un interés ilustrado por lo que en el siglo XVIII se denominaba «simpatía», véase Lynn Hunt, *Inventing Human Rights: A History,* Nueva York y Londres, W. W. Norton, 2007.

864. Seyla Benhabib, «Twilight of sovereignty or the emergence of cosmopolitan Norms? Rethinking citizenship in volatile times», *Citizenship Studies,* 11 (2007), pp. 19-36, aquí p. 33.

865. Burke, «First Letter...», cit., p. 250. Sobre la invocación que hace Burke en este contexto del derecho romano de vecindad, véase Jennifer M. Welsh, «Edmund Burke and the Commonwealth of Europe: The Cultural Bases of International Order», en *Classical Theories of International Relations,* ed. Ian Clark e Iver B. Neumannn, Londres, Macmillan, 1996, pp. 173-192.

866. Schiavone, *The Invention of Law...,* cit., p. 4. Véanse también los ensayos en Kaius Tuori y Heta Bjorklund, eds., *Roman Law and the Idea of Europe,* Londres, Bloomsbury Academic, 2019.

867. El historiador francés Claude Nicolet lo llamaba «patriotismo jurídico» para distinguirlo del «patriotismo geográfico». Véase Jean-Marc Ferry, *La Question de l'état européen,* París, Gallimard, 2000, pp. 165-169.

868. Habermas, «Does Europe Need a Constitution?», cit., p. 100.

869. Müller, *Constitutional Patriotism,* cit., Princeton, Princeton University Press, 2007, pp. 20-22.

870. Aristóteles, *Política,* 1276b.

871. Jürgen Habermas, «The European Nation-State...», cit., p. 118.

872. Fichte, *Addresses to the German Nation,* cit., p. 107.

873. Véase, en particular, Craig J. Calhoun, «Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere», *Public Culture* 14 (2002), pp. 147-171, aquí p. 149: «Las naciones a menudo han tenido pedigrís étnicos y han empleado retóricas étnicas, pero son fruto de la participación política, cultural y social, compartida, no meros legados pasivos».

874. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms...,* cit., Apéndice II, p. 500.

875. Müller, *Constitutional Patriotism,* cit., p. 61.

876. Véase, en general, Karen Alter, *Establishing the Supremacy of European Law: The Making of an International Rule of Law in Europe,* Oxford, Oxford University Press, 2001.

877. Montesquieu, *De l'esprit des lois,* cit. (XI, 6), pp. 396-397. Por esa razón Inglaterra era, a su juicio, «una república que se oculta bajo una monarquía».

878. Edmund Burke, «Speech on Reform of Representation», en *On Empire, Liberty and Reform: Speeches and Letters,* ed. David Bromwich, New Haven y Londres, 2000, p. 274.

879. Larry Siedentop, *Democracy in Europe,* Nueva York, Columbia University Press, 2001, p. 72.

880. Ibíd., p. 43. Estamos muy lejos del concepto de patriotismo defendido, por ejemplo, por Mauricio Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism,* Oxford, Oxford University Press, 1995.

881. Müller, *Constitutional Patriotism,* cit., p. 34.

882. F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* [1960], en *The Collected Works of F. A. Hayek,* vol. 17, ed. Ronald Hamowy, Chicago, University of Chicago Press, 2011, p. 285.

883. Carr, *Nationalism and After,* cit., p. 4.

884. Habermas, «The European Nation-State», cit., p. 113.

885. Julien Benda, *Discours à la nation européenne,* cit., pp. 2-21. Véase también Müller, *Constitutional Patriotism,* cit., pp. 144-145, sobre lo que él denomina la necesidad europea de «sustituir una pasión por otra, un apego absoluto por otro», aunque hay que admitir que los defensores de una especie de euronacionalismo nunca han aspirado a la exclusión del apego nacional local. Sobre Benda, véanse pp. 106-108.

886. Citado en Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens: Sur l'idée moderne de nation,* París, Gallimard, 1994, p. 104.

887. Renan, «What is a Nation?», cit., p. 251.

888. Véanse pp. 119-121.

889. Citado por Ariane Chebel d'Appolonia, «European Nationalism and European Union», en Pagden (ed.), *The Idea of Europe...,* cit., pp. 172-90.

890. Citado en Or Rosenboim, *The Emergence of Globalism: Visions of World Order in Britain and the United States, 1939-1950,* Princeton, Princeton University Press, 2017, p. 28.

891. Habermas, «Does Europe Need a Constitution?», cit., p. 90.

892. Véase William I. Hitchcock, *The Struggle for Europe: The Turbulent History of a Divided Continent 1945-2002,* Nueva York, Doubleday, 2003.

893. Habermas, «Does Europe Need a Constitution?», cit., p. 101.

894. Véanse los comentarios de Giandomenico Majone en el sentido de que incluso si ocurriera una cosa así, los nuevos Estados Unidos de Europa así constituidos tendrían que respetar «la primacía absoluta del Estado territorial sobre todos los principios contrapuestos de cohesión social» (Majone, *Dilemmas...,* cit., pp. 184-185).

895. Véase p. 386.

896. Milan Kundera, «The Tragedy of Central Europe», trad. al inglés Edmund White, *The New York Review of Books,* 26 de abril de 1984, p. 31. Cursivas en el original.

897. «Macron accusé d'‘erreur historique’ pour avoir fermé la porte de l'UE à la Macédoine du Nord et à l'Albanie», *Le Monde,* 29 de octubre de 2019; y «Now We Are without a Vision’: An EU Setback in the Balkans», *The New York Times,* 20 de noviembre de 2019.

898. «Trente ans après la chute du mur de Berlin: ‘Les Élites populistes perçoivent l'UE comme un nouveau Moscou’», *Le Monde,* 9 de noviembre de 2019. Véase también Krastev y Holmes, *The Light That Failed: Why the West Is Losing the Fight for Democracy,* Nueva York y Londres, Pegasus Books, 2019, p. 75.

899. Daniel Cohn-Bendit y Guy Verhofstadt, *For Europe! Manifesto for a Postnational Revolution in Europe,* Múnich, Carl Hanser Verlag, 2012, pp. 57-59.

900. Marcel Detienne, *L'Identité nationale, une énigme,* París, Gallimard, 2010, p. 12. El título completo del Ministerio era «de Inmigración, Integración, Identidad Nacional y Codesarrollo» y se ocupaba, por supuesto, de integrar a los inmigrantes, predominantemente africanos, en la sociedad francesa.

901. Thomas Risse, «Social Constructivism and European Integration», en *European Integration Theory,* ed. Antje Wiener, Tanja Börzel y Thomas Risse, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 138.

902. Zenon Bankowski y Emilios Christodoulidis, «The European Union as an Essentially Contested Project», *European Law Journal* 4 (1998), pp. 341-354; y Balibar, *We the People...,* cit., p. 2. Cursivas en el original.

903. Glyn Morgan, *The Idea of a European Superstate: Public Justification and European Integration,* Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 112.

904. Cf. Pasquale Pasquino, «Conceptualizing Europe», en Nicolaidis y Weatherill (eds.) *Whose Europe?...,* cit., pp. 124-129, aquí pp. 126-127: «Es un organismo complejo y compuesto que utiliza herramientas económicas y administrativas para producir paz en vez de guerra; un organismo que mira desde un punto de vista jurídico, más como el Sacro Imperio Romano que como una unidad política o un Estado-nación moderno», Zielonka, *Europe as Empire...,* cit., p. 17, niega que él, en realidad, pretenda hacer ningún tipo de analogía con el Sacro Imperio Romano. Pero efectivamente sería difícil encontrar otro imperio medieval real que encaje con los criterios de Zielonka. No se creaban imperios europeos por «invitación», salvo si se considera el matrimonio como tal.

905. Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics,* 4.ª ed., Londres, Macmillan, 2012, pp. 154-156; Geoffrey Parker, *Emperor: A New Life of Charles V,* New Haven y Londres, Yale University Press, 2019, p. 4. Como se decía de los Habsburgo, *Bella gerant alii, tu felix Austria nube* — «Que otros hagan las guerras, tú, Austria feliz, cásate».

906. James, *The Roman Predicament...,* cit., p. 120.

907. Véanse los comentarios de Nussbaum, *The Cosmopolitan Tradition...,* cit., pp. 137-140.

908. La cita completa de *Humano, demasiado humano* figura como epígrafe de este libro en la p. 16.

909. Andrew Moravcsik, «Federalism in the European Union: Rhetoric and Reality», en *The Federal Vision: Legitimacy and Levels of Governance in the United States and the European Union,* ed.

Kalypso Nicolaidis y Robert Howse, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 159-187. Moravcsik también menciona la falta de una única política educativa y cultural. Aunque sigue siendo cierto que no existe nada muy sólido en esas áreas, se han hecho avances significativos desde 2001. Además, son asuntos en los que incluso muchos Estados auténticamente federales tienen políticas divergentes a nivel nacional, por ejemplo Estados Unidos y Canadá. Las políticas educativas y culturales son extraordinariamente deficientes incluso en el seno de por lo menos algunos Estados miembros.

910. «Manifeste pour la démocratisation de l'Europe», http://tdem.eu/, consultado el 14 de febrero de 2021.

911. Offe, «Is there or can there be...», cit., pp. 168-169.

912. Joseph E. Stiglitz, *The Euro: How a Common Currency Threatens the Future of Europe,* Nueva York y Londres, Norton Publishers, 2016, p. 7. A pesar del sombrío título de su libro, Stigliz estaba convencido de que «el euro puede salvarse, debe salvarse, pero de una forma que genere la prosperidad compartida y la solidaridad que formaba parte de la promesa del euro, por el bien no solo de Europa sino del mundo entero» (p. 323). Sobre el argumento de que la introducción de la moneda única no fue responsable de la crisis, aunque condicionó sustancialmente la forma que asumió, véase Martin Sandbu, *Europe's Orphan: The Future of the Euro and the Politics of Debt,* Princeton, Princeton University Press, 2015.

913. Citado en Markus K. Brunnermeier, Harold James y Jean-Pierre Landau, *The Euro and the Battle of Ideas,* Princeton, Princeton University Press, 2016, p. 266; y véanse pp. 358-366 sobre el miedo a un posible *«grexit».*

914. Para una visión más general, véase Simms, *Britain's Europe...,* cit., que concluye que «Europa» necesita convertirse en un «solo Estado de la Eurozona», construido conforme a «unas líneas constitucionales anglo-estadounidenses en confederación con Gran Bretaña». Simms cree que eso beneficiaría a todos y sería «compatible con la soberanía británica». Sin embargo, evita cuidadosamente decir no solo cómo podría lograrse, sino qué forma constitucional real podría asumir este nuevo Estado o una «confederación» con Gran Bretaña (p. 240). Sobre la desconfianza de Hugo hacia Gran Bretaña, véanse pp. 165-167.

915. Véase Stanley Hoffmann, «De Gaulle, Europe and the Atlantic Alliance», *International Organization* 18 (1964), pp. 1-25, y Moravscik, *The Choice for Europe...,* cit., pp. 122-124.

916. «French President Charles DeGaulle's Veto on British Membership of the EEC 14 January 1963», https://www.files.ethz.ch/isn/125401/1168_DeGaulleVeto.pdf, consultado el 13 de febrero de 2021.

917. Robert Saunders, *Yes to Europe! The 1975 Referendum and Seventies Britain,* Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 1-26.

918. Citado por el crítico de teatro Kenneth Tynan en Bickerton, *European Integration...*, cit., p. 5.

919. Sin embargo, la CEE no sustituyó a la CECA, que sobrevivió hasta 2002, cuando expiró su Tratado fundacional. Por el Acta de las Comunidades Europeas de 1967, la CEE, la CECA y la EURATOM se unificaron en un organismo denominado las «Comunidades Europeas».

920. Véase Greenfeld, *Nationalism...,* cit., pp. 30-87, que identifica la aparición de un «sentimiento nacional» en Inglaterra a principios del siglo XVI. Una de las pruebas que menciona es un motín de 1517 contra la presencia de artesanos extranjeros que habían privado a los ingleses nativos de su derecho a ganarse la vida (p. 42).

921. Citado en Lipgens, *The Formation...,* cit., p. 318.

922. Véase Roxanne Lynn Doty, «Sovereignty and the Nation: Constructing the Boundaries of National Identity», en *State Sovereignty as Social Construct,* ed. Thomas J. Biersteker y Cynthia Weber, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 121-147, aquí p. 125.

923. Dominque Strauss-Kahn, *Les Échos,* 11 de abril de 2019.

924. Niall Ferguson, *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power,* Londres, Allen Lane, 2002, p. xxv. Sobre los efectos de la experiencia del imperio tanto en Gran Bretaña como en Francia, véase Robert Gildea, *Empires of the Mind: The Colonial Past and the Politics of the Present,* Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

925. Véase Georgios Varouxakis, «Mid-Atlantic Musings. The 'Question of Europe' in British Intellectual Debates, 1961-2008», en *European Stories: Intellectual Debates on Europe in National Context,* ed. Justine Lacroix y Kalypso Nicolaidis, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 147-166.

926. No obstante, no todos los movimientos nacionalistas europeos contemporáneos son antieuropeos. Por ejemplo, el Partido Nacional Escocés es de izquierdas y no es en absoluto xenófobo; lo mísmo puede decirse de la mayoría de los partidos secesionistas catalanes, que apoyan, de una forma u otra, a la UE. Pero por otra parte, dado que todos ellos son partidos secesionistas, que miran a Europa no como amenaza sino como posible salvadora, podrían considerarse las excepciones que acabarían confirmando la regla.

927. Pierre Rosanvallon, *Le Siècle du populisme: Histoire, théorie, critique,* París, Seuil, 2020, p. 61.

928. Alternative für Deutschland, *Manifesto...,* cit.

929. Brillantemente descrito por Snyder, *The Road to Unfreedom...,* cit., pp. 82-84.

930. «Discours d'Emmanuel Macron pour une Europe souveraine, unie, démocratique», 26 septembre, 2017, https://www.elysee.fr/front/pdf/elysee-module-795-fr.pdf, consultado el 13 de febrero de 2021.

931. Emmanuel Macron, «Dear Europe, Brexit is a Lesson for All of Us: It's Time for Renewal», *The Guardian,* 4 de marzo de 2019. https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/mar/04/europe-brexit-uk, consultado el 14 de febrero de 2021.

932. Thomas Hobbes, *De Corpore,* 1.7. Véase también Armitage, *Civil Wars...,* cit., pp. 106-112.

933. Véase Olivier Christin, *La Paix de religion. L'Autonomisation de la raison politique au XVIe siècle,* París, Seuil, 1997.

934. Habermas, «The European Nation-State», cit., p. 108.

935. Maine, *Ancient Law,* cit., p. 28. Cursivas mías.

936. Sobre la «responsabilidad de proteger», véase Anne Orford, *International Authority and the Responsibility to Protect,* Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

937. Anne-Marie Slaughter, *A New World Order,* Princeton, Princeton University Press, 2004, pp. 12-15.

938. Véase Anu Bradford, *The Brussels Effect: How the European Union Rules the World,* Oxford, Oxford University Press, 2020, pp. 277-278.

939. Neil MacCormick, «Beyond the Sovereign State», *Modern Law Review* 56 (1993), pp. 1-18. Véase también Neil MacCormick, *Questioning Sovereignty: Law, State, and Nation in the European Commonwealth,* Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 133: «Pese a la retórica de los políticos, no puede argumentarse de forma creíble que ningún miembro de la Unión Europea siga siendo, política o jurídicamente, un Estado soberano en el sentido estricto de la palabra».

940. MacCormick, «Beyond the Sovereign State», cit.

941. Véanse pp. 411-412.

942. Cf. Jan-Werner Müller, *Populism,* Londres, Penguin Books, 2016, p. 63: «El constitucionalismo positivo o constructivo va seguido del constitucionalismo negativo o restrictivo».

943. Christopher Coker, *The Improbable War: China, the United States, and the Logic of Great Power Conflict,* Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 9, seguramente tiene razón al descartar lo que él denomina el «presupuesto liberal de que la guerra entre Estados ya se ha "extinguido" o es "anacrónica"», por considerarlo absurdamente complaciente y «exactamente el tipo de forma de pensar que podría conducir a otro conflicto en un futuro próximo». Pero si bien la guerra no ha sido eliminada por el internacionalismo, es muy posible que las guerras entre Estados-nación sí hayan desaparecido tal y como las conocemos.

944. Kalypso Nicolaidis, «Our European Demoï-cracy: Is This Constitution a Third Way for Europe?», en Nicolaidis y Weatherill (eds.), *Whose Europe?...,* cit., pp. 137-152; Kalypso Nicolaidis, «The Idea of European Demoicracy», en Julie Dickson y Pavlos Eleftheriadis (eds.), *Philosophical Foundations of EU Law,* Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 247-274. Véase también Kalypso Nicolaidis, «European Demoicracy and Its Crisis», *Journal of Common Market Studies* 51 (2013), pp. 351-369. Sobre el concepto de «demoi-cracia», véase también James Bohman, *Democracy across Borders,* Cambridge, MIT Press, 2007, pp. 29-55.

945. Bellamy, *A Republican Europe...,* cit., p. 21. El término alude al ensayo de Lea Ypi's, «Statist Cosmopolitanism», *Journal of Political Philosophy* 16 (2008), pp. 48-71. El concepto de no dominación procede del libro de Philip Pettit *Republicanism: A Theory of Freedom and Government,* Oxford, Oxford University Press, 1997.

946. Bellamy, *A Republican Europe...,* cit., pp. 206-207.

947. Pero véase Müller, «The Promise of 'Demoi-cracy': Democracy, Diversity and Domination in the European Public Order», en Neyer y Wiener (eds.), *Political Theory of the European Union,* cit., p. 196, que en general critica la noción de «demoi-cracia» alegando que «lo que falta […] son

evidencias claras de los foros transicionales, donde podría iniciarse la deliberación al margen de las estructuras estatales o semi-estatales, pero con eventuales efectos perceptibles en los Estados-nación y en la UE».

948. Bellamy, *A Republican Europe...,* cit., pp. 39-40.

949. Nicolaidis, «European demoicracy and Its Crisis», cit.

950. Müller, «The Promise of 'Demoi-cracy'», cit., p. 197.

951. Para una muestra de artículos de periódicos revistas con títulos parecidos, véase Bradford, *The Brussels Effect...,* cit., pp. xiii-xiv. Véase también Gerda Falkner y Patrick Muller (eds.), *EU Policies in a Global Perspective,* Londres y Nueva York, Routledge, 2014.

952. Tony Judt, *Postwar: A History of Europe since 1945,* Londres, Penguin Books, 2005, p. 799.

953. De Jeremy Rifkin, Mark Leonard y T. R. Reid respectivamente.

954. Stanley Hoffmann, «Obstinate or Obsolete? The Fate of the Nation State and the Case of Western Europe», *Daedalus* 95, 1966, pp. 862-915, aquí p. 890. Cursivas en el original.

955. Müller, «The Promise of 'Demoi-cracy'», cit., p. 189.

956. Al respecto, véase Renaud Dehousse, «Regulation by Networks in the European Community: The Role of European Agencies», *Journal of European Public Policy* 4 (1997), pp. 246-261.

957. Dani Rodrik, *The Globalization Paradox: Democracy and the Future of the World Economy,* Nueva York y Londres, W. W. Norton and Company, 2012, pp. 18-19.

958. Bradford, *The Brussels Effect*..., cit., pp. 221-222, 248-249.

959. Communication from the Commission: The European Green Deal (Brussels, 11.12.2019), https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX:52019DC0640&from=EN, consultado el 13 de febrero de 2021.

960. Tony Blair, «A Superpower, but not a Superstate», *The Guardian,* 7 de octubre de 2000, https://www.theguardian.com/politics/2000/oct/07/uk.tonyblair, consultado el 13 de febrero de 2021.

961. Johann Caspar Bluntschli, «Die Gründung der Amerikanischen Union von 1787», en *Gesammelte kleine Schriften,* cit., vol. 2, p. 61.

962. Véase Christopher Coker, *The Rise of the Civilizational State,* Cambridge, Polity Press, 2019. Aunque Coker tiene muchísimas cosas que decir, en gran parte despectivas, sobre la UE, no la identifica como un posible «Estado civilizacional». Pero véase Charlemagne [pseudónimo], «Huntington's Disease and the Clash of Civilization-States», *The Economist,* 2 de enero de 2020, https://www.economist.com/europe/2020/01/02/huntingtons-disease-and-the-clash-of-civilisation-states, consultado el 14 de febrero de 2021, que sí lo afirma. (Quiero dar las gracias a Roey Reichert por esta referencia.) El término «civilizacional» debe su existencia al conocido libro (muy vilipendiado y muy malinterpretado) *El choque de civilizaciones* (1996), del científico político estadounidense Samuel Huntington, que argumentaba que, en el mundo posterior a la Guerra Fría, los

conflictos ya no serían entre grupos de poder, ni siquiera entre ideologías, sino entre lo que Huntington denominaba «civilizaciones», es decir entre los pueblos organizados conforme a sus valores políticos y sociales, sus aspiraciones y sus creencias (predominantemente religiosas).

963. Macron, «Dear Europe», cit.

964. Véase https://ec.europa.eu/info/strategy/priorities-2019-2024/promoting-oureuropean-way-life_en, consultado el 19 de febrero de 2021.

965. Véanse pp. 187-188.

966. Thomas Piketty, *Capital et idéologie,* París, Seuil, 2019, pp. 1034-1035. La principal preocupación de Pikkety es cómo conseguir que el gobierno de la UE sea más democrático, a fin de revertir la desigualdad del reparto de la riqueza en todo el continente. Propone crear un sistema bicameral formado por el Parlamento Europeo y una Asamblea Europea, de la que el 20 por ciento saldría del Parlamento Europeo existente y el 80 por ciento de los Parlamentos nacionales.

967. Ibíd., p. 1030.

968. Ivan Krastev, *After Europe,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2017, p. 109.

969. Timothy Garton Ash, «Europe (and Yes, That Includes Britain) Can Still Be a Superpower», *The Guardian,* 2 de marzo de 2020, https://www.theguardian.com/world/commentisfree/2020/mar/02/europe-britain-superpower-european, consultado el 13 de febrero de 2021.

970. Elio Aristides, «The Roman Oration», en James H. Oliver, «The Ruling Power: A Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides», *Transactions of the American Philosophical Society,* n.s., 23 (1953), p. 103.

971. Renan, «What is a Nation?», cit., p. 249.

972. Cicerón, *De Officiis,* II. 27.

973. Aunque no menciona a Roma como un «Estado federado» de ningún tipo, esto se parece mucho a lo que Alexandre Kojève, *Outline of a Phenomenology of Right,* [1943], ed. y trad. al inglés Bryan-Paul Frost y Robert Howse, Lanham, Rowman and Littlefield, 2000, pp. 326-327, había vislumbrado como el futuro del mundo en última instancia. Véase también p. 301.

974. Aristides, «The Roman Oration», cit., pp. 59-60.

975. Citado en Volkan Ipek, *North Africa Colonialism and the EU,* Cham, Palgrave Pivot, 2019, pp. 57-59.

976. Véase p. 18.

977. Slaughter, *New World Order,* cit., p. 134.

978. Émile Benveniste, *Indo-European Language and Society,* trad. al inglés Elizabeth Palmer, Londres, Faber and Faber, 1973, pp. 71-83.

979. Sobre lo que Kant quiere decir con esto, véase Pauline Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship,* Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 81-82. Y Georg Cavallar, *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Vitoria,* Aldershot, Ashgate, 2002.

980. Samuel Pufendorf, *De iure naturae et gentium libri octo,* trad. al inglés C. H. Oldfather y W. A. Oldfather, vol. 2, Oxford, Clarendon Press, 1934, pp. 364-366.

981. El artículo 18 de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea garantiza el derecho al asilo en virtud de la Convención de Ginebra de 1951, enmendada por el Protocolo de Nueva York de enero de 1967, «Respecto al Estatus de los Refugiados», y define como refugiado a toda persona que «debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de dicho país». *Acte final de la Conférence de plénipotentiaires des Nations Unies sur le statut des réfugiés et des apatrides*. Tenue à Genve du 2 juillet 1951 au 25 juillet 1951, cap. I, art. 1 (2), https://perma.cc/A6MN-JB7K, consultado el 13 de febrero de 2021 [disponible en castellano en http://www.interior.gob.es/web/servicios-al-ciudadano/normativa/acuerdos-y-convenios/convencion-y-protocolo-sobre-el-estatuto-de-los-r].

982. David Miller, *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration,* Cambridge, Harvard University Press, 2016, pp. 166-173.

983. Citado en Bell, *Reordering the World*..., cit., pp. 43-44.

984. *Treaty of Lisbon Amending the Treaty on European Union and the Treaty Establishing the European Community,* art. 2.

985. Stephen Smith, *The Scramble for Europe: Young Africa on Its Way to the Old Continent,* Cambridge, Polity Press, 2019.

986. Véanse los comentarios en Anthony Giddens*, Turbulent and Mighty Continent: What Future for Europe?,* Cambridge, Polity, 2014, pp. 124-138.

987. Gibbon, *Decline and Fall,* cit., vol. 1, p. 67.

988. Véase Clifford Ando, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire,* Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 2000, p. 67.

989. James Wilson, «Lectures on Law: XI Citizens and Aliens» [1790-1791], en *The Collected Works...,* cit., vol. 2, p. 1048. Véase también pp. 6, 163.

990. Véanse pp. 23-24.

991. Gibbon, *Decline and Fall...,* cit., vol. 1, p. 61.

992. Benda, *Discours à la nation européenne,* cit., p. 126.

993. Véase Casanova, «Religion...», cit., p. 74: «¿Puede la Unión Europea crear nuevas condiciones para el tipo de multiculturalismo que a las sociedades nacionales que la constituyen les resulta tan

difícil de aceptar?».

994. Por ejemplo, Bassam Tibi, catedrátito emérito de Relaciones Internacionales de la Universidad de Gotinga, e inmigrante árabe a Alemania, «que no ha sido aceptado por la sociedad en la que vive», ha argumentado que la «europeización del islam» plantea la posibilidad de una nueva forma de pertenecer a una Europa que, como él insiste, no es cristiana, ni tampoco, ciertamente, musulmana, sino laica. Del contacto del islam con una Europa laica podría surgir un nuevo tipo de islam más tolerante. Véase Bassam Tibi, «Europeanising Islam or the Islamisation of Europe: Political Democracy versus Cultural Difference», en *Religion in an Expanding Europe,* ed. Byrnes y Katzenstein, pp. 204-224. Por motivos análogos, el historiador Harold James, *The Roman Predicament*..., cit., p. 124, argumentaba en 2006 que había que admitir a Turquía en la UE «como modelo para el resto del mundo islámico». (Sin embargo, Turquía ya no es un modelo con el que querría relacionarse la mayor parte de los Estados de la UE.)

995. Alexandre Kojève, «Outline of a Doctrine of French Policy» [1945], Policy Review 3/4 (2004), pp. 3-40 (cursivas mías). Francis Fukuyama, *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment,* Nueva York, Farrar, Strauss, and Giroux, 2018, p. 196, n. 4, ha señalado que, después del Acta de Unión de 1707, los escoceses, aunque siguen manteniendo un fuerte sentido de su identidad individual, empezaron a utilizar el término *«Briton»* (ciudadano británico) o, como se llamaban a sí mismos David Hume y otros, «británicos del norte», para calificar su nueva identidad colectiva inglesa/escocesa. «Gran Bretaña» acabó denominando el Reino Unido de Inglaterra, Escocia, Irlanda y Gales. Análogamente, aunque la palabra *russkiy* denota a una persona de etnia rusa, *rossiyiskiy* se refiere a cualquier ciudadano de la actual Federación Rusa.

996. Habermas, *Between Facts and Norms*..., cit., p. 507.

997. Montesquieu, *Pensées,* n.º 250 y 741, en *Pensées,* cit., pp. 285, 341.

998. Véanse los comentarios al respecto de Joseph Weiler, «Federalism without Constitutionalism: Europe's Sonderweg», en Nicolaidis y Howse (eds.), *Federal Vision...,* cit., pp. 54-70, aquí p. 64.

999. Habermas, «The European Nation-State», cit., p. 112.

1000. Véase Frederick Cooper, *Citizenship, Inequality, and Difference: Historical Perspectives,* Princeton, Princeton University Press, 2018, que califica a la UE como «uno de los regímenes más innovadores del mundo en materia de ciudadanía» (p. 1). Quiero dar las gracias a Mike Rapport por llamar mi atención sobre este libro.

1001. Véase Müller, «The Promise of 'Demoi-cracy'...», cit., p. 197: «Por encima de todo, no se trata de un acuerdo institucional fijo, sino de un proceso: "una unión cada vez mayor" es una unión que nunca se alcanza: tiene que ver con el devenir eterno, y nunca con el mero hecho de ser».

1002. Jaspers, *Vom europäischen Geist,* cit., p. 16.

1003. Se ha argumentado que eso fue lo que le ocurrió al Imperio Romano a partir del final del siglo II, cuando sus ciudadanos llegaron a convencerse de que lo que habían creado era la unión política más perfecta que podía idear la humanidad. Véase Aldo Schiavone, *The End of the Past: Ancient Rome and the Modern West,* trad. al inglés Margaret J. Schneider, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 2000.

1004. Jaspers, *Vom europäischen Geist,* cit., p. 10.

EPÍLOGO

Sin embargo, ahora no es el momento de actitudes apaciguadoras y complacientes. Porque justamente debido a su innegable éxito y a su influencia económica, Europa ya no puede permitirse el lujo de atenerse demasiado inquebrantablemente a su inveterada ambición de una relación enteramente apacible y amistosa con el mundo que hay más allá de sus fronteras, una relación que, en palabras de la Declaración sobre la Identidad Europea de 1973, «no va dirigida contra nadie, ni se inspira en un deseo de poder»[1005]. La ocupación de Crimea por Rusia en 2014 y después la invasión de la propia Ucrania en febrero de 2022 lo han cambiado todo. En «Occidente» casi todo el mundo culpa de la guerra actual directamente a Rusia, y en la medida que cualquier potencia conquistadora o conquistadora en potencia debe rendir cuentas por sus actos, tienen razón quienes opinan así. (En una encuesta realizada en mayo de 2022 por el Consejo Europeo de Relaciones Exteriores, el 76 por ciento de los españoles culpaba a Rusia, en contraposición con un 14 por ciento que culpaba a la OTAN y a Occidente más en general. Más cerca de las fronteras de Rusia, en Finlandia, el diferencial era del 90 frente al 5 por ciento.) Pero también hay que admitir que ya desde 2014, si no desde antes, Putin se ha visto indirectamente acosado por las fuerzas de la OTAN —es decir, por los Estados miembros de la UE junto con Gran Bretaña y Estados Unidos— que han estado suministrando no muy disimuladamente instrucción militar y armamento al Ejército ucraniano, y sin eso nunca habría sido capaz de infligir a los invasores rusos las devastadoras heridas que le ha provocado. Por añadidura, ya desde antes de que empezara la guerra, Occidente ha alentado vivamente el deseo de Ucrania de ingresar en la UE y en la OTAN. De hecho, justo en el momento en que Francia rechazaba la solicitud de ingreso de Macedonia del Norte hasta que se reconsiderara cualquier ulterior ampliación de la Unión Europea, la Carta de Asociación Estratégica Estados

Unidos-Ucrania del 10 de noviembre de 2021 hacía hincapié en que el apoyo de Estados Unidos a Ucrania era necesario «para maximizar su estatus como *Enhanced Opportunities Partner* [socio de oportunidades aumentadas] de la OTAN a fin de promover la interoperabilidad» y fomentar una «estrecha cooperación dentro de las instituciones internacionales, incluida la Organización de Naciones Unidas, la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa y el Consejo de Europa»[1006]. En efecto, Francisco Veiga tiene sin duda razón al insistir en que esta guerra, pese a que pueda parecer una manifestación de los delirios de un solo individuo superpoderoso, en realidad solo puede entenderse adecuadamente como la —tal vez— etapa final de una nueva Guerra Mundial que lleva librándose desde 1986[1007].

Así pues, podría decirse que el conflicto llevaba bullendo casi nueve años. Una de las consecuencias, en gran parte imprevista y no intencionada, ha sido, en palabras de Moisés Naim, exministro de Comercio e Industria de Venezuela, director del Banco Central de Venezuela y director ejecutivo del Banco Mundial, que durante el conflicto «Europa descubrió que es una superpotencia y no lo sabía. La unidad conllevaba una gran potenciación de la influencia, y Europa se convirtió en uno de los máximos protagonistas geopolíticos, gracias a la voluntad de sus líderes y de quienes les apoyan de actuar rápidamente de una forma sin precedentes para crear una coalición que no habíamos visto nunca»[1008].

Puede que su entusiasmo fuera exagerado. Pero efectivamente parece que la capacidad, un tanto inesperada, de la UE para actuar eficazmente y con relativamente pocos conflictos internos en su respuesta inicial a la invasión rusa, junto con la petición no solo de la propia Ucrania, sino también de Moldavia y de Georgia, de ingresar en la UE, junto con la decisión de Suecia y Finlandia de entrar en la OTAN, cercando a Rusia a todos los efectos, no han hecho sino potenciar la creciente presencia de la UE no solo como una potencia económica mundial, sino también como una potencia política. Como dijo sucinta y elocuentemente la presidenta de la Comisión Europea, Ursula von der Leyen, en septiembre de 2022, al tiempo que se comprometía a seguir adelante con la integración de Ucrania en la UE: «Putin fracasará y Europa prevalecerá»[1009].

El problema, sin embargo, es que la UE sigue careciendo de la mayoría de los instrumentos necesarios para cumplir las expectativas de potencia mundial que ahora ha adquirido de una forma tan repentina. Tiene más de treinta instituciones de gobierno que hasta ahora han funcionado excepcionalmente bien. Sin embargo, carece de cualquier clase de fuerza militar. Es cierto que desde 2017 existe un Fondo Europeo de Defensa por el que todos los Estados miembros de la UE —a excepción de Irlanda— se han comprometido con un plan de cooperación militar permanente y estructurada (el PESCO) para potenciar sus presupuestos de Defensa y sus capacidades conjuntas. Pero hasta ahora la UE sigue siendo capaz de operar militarmente, y en cierto grado diplomáticamente, a través de la OTAN. Sin embargo, la OTAN no solo incluye países que no son de la UE —de los que el más obvio es Estados Unidos, pero también Gran Bretaña—, sino que además es una organización en que cada nación individual participa como un Estado soberano independiente.

No es de extrañar que, en 2018, Emmanuel Macron, con motivo del aniversario del fin de la Primera Guerra Mundial, hiciera un llamamiento a la creación de un «verdadero Ejército europeo» para hacer frente a Putin. Volvió a remachar su argumento el 2 de marzo de 2022:

> Pero no nos equivoquemos. Estos acontecimientos no solo tendrán consecuencias inmediatas, en cuestión de unas cuantas semanas. Son la señal de un cambio de época. La guerra en Europa ya no pertenece a nuestros libros de historia ni a los libros escolares, está aquí, ante nuestros ojos. […] Nuestra libertad, la de nuestros hijos, ya no es algo que podamos dar por descontado. Es más que nunca un sistema de valentía, un combate de cada instante.
>
> Nuestra Europa, en esta prueba, hace gala, como lo ha venido haciendo estos últimos meses, de una unidad extraordinaria. Ahora ya no tiene más remedio que acceder a pagar el precio de la paz, de la libertad, de la democracia. Debe invertir más para depender menos de los demás continentes y poder decidir por sí misma. En otras palabras: tiene que convertirse en una potencia, más independiente, más soberana.
>
> Una potencia de paz, en definitiva. No podemos depender de los demás para defendernos, ya sea por tierra, por mar, bajo el mar, por aire, en el espacio o el ciberespacio. A ese respecto, nuestra defensa europea tiene que superar una nueva etapa[1010].

Sería mucho decir que todo aquello cayó en saco roto. Sin embargo, según la encuesta paneuropea realizada dos meses después por el Consejo Europeo de Relaciones Exteriores, tan solo en Polonia, Alemania, Suecia y Finlandia hay un apoyo sustancial a un aumento del gasto militar[1011]. Las

implicaciones parecerían ser que la guerra en curso no solo está transformando la percepción internacional de la UE, que ha pasado de ser un poderoso «Estado regulatorio» a ser una superpotencia mundial reconocible, sino también que está modificando sustancialmente el equilibrio de poder en el seno de las naciones que la componen actualmente. Desde la creación de la Comunidad Europea del Carbón y el Acero en 1951, cuando la idea de que algún día «Europa» pudiera extenderse hasta incluir partes de la URSS parecía una fantasía irrealizable, el epicentro de Europa siempre han sido Francia y Alemania. Ahora, sin embargo, Ivan Krastev seguramente tenía razón cuando en septiembre de 2022 le dijo al *Financial Times* de Londres que «esta va a ser […] la reinvención de la Unión Europea», dado que inevitablemente incrementará enormemente la importancia de los Estados de primera línea[1012]. Y teniendo en cuenta el actual conflicto entre el Parlamento Europeo y Polonia y Hungría por el significado del «imperio de la ley», eso podría tener un impacto prolongado, y posiblemente deletéreo, en la percepción que la UE tiene de sí misma precisa, y exclusivamente, como una «gran potencia civil». Y realmente resulta paradójico que la UE, el último (o eso se esperaba) de una larga serie de proyectos para la «paz perpetua» que se remontan por lo menos hasta principios del siglo XVIII, ahora se vea inexorablemente arrastrada a convertirse además en una «gran potencia militar».

Cualquiera que sea el desenlace final, una cosa es segura: la forma y la identidad de Europa han cambiado irreversiblemente, y no tiene más remedio que seguir haciéndolo. En ese proceso, podría perfectamente transformarse a sí misma, y de ser una *unión* pasar a ser algo mucho más parecido a la verdadera federación en la que sus fundadores siempre creyeron que debía convertirse.

Pero además, mientras escribo estas líneas, Putin refuerza cada vez más su amenaza de desplegar armas nucleares tácticas. Y si lo hiciera, nada nos habrá preparado para las «reinvenciones» no solo de Europa, sino del mundo, que tendrían que venir después.

Septiembre-noviembre de 2022
Castellaras le Vieux, París, Los Ángeles

1005. Véase p. 340.

1006. Departamento de Estado de Estados Unidos, *US-Ukraine Charter on Strategic Partnership,* https://www.state.gov/u-s-ukraine-charter-on-strategic-partnership/, consultado el 16 de septiembre de 2022.

1007. Francisco Veiga, *Ucrania 22: La guerra programada,* Madrid, Alianza, 2022.

1008. https://www.thesgnl.com/2022/04/ukraine-war-global-power-moises-naim/ abril de 2022, consultado en octubre de 2022.

1009. *The Guardian,* 14 de septiembre de 2022, https://www.theguardian.com/world/2022/sep/14/putin-will-fail-and-europe-will-prevail-eu-chief-tells-meps, consultado en octubre de 2022.

1010. https://www.elysee.fr/emmanuel-macron/2022/03/02/adresse-aux-francais-ukraine.

1011. https://ecfr.eu/publication/peace-versus-justice-the-coming-european-split-over-the-war-in-ukraine/, consultado en octubre de 2022.

1012. «The Rachman Review», 28 de septiembre de 2022, https://www.ft.com/content/21fcd17b-e4ac-43b1-b05b-734324a6c50d., consultado en octubre de 2022.

BIBLIOGRAFÍA

Esta es la lista de todas las obras citadas en las notas. No se incluyen las fuentes en griego y en latín, que se citan de forma convencional.

ALBERT, CHARLES (1941): *L'Angleterre contre l'Europe,* París, Denoël, 1941.

ALEXANDER, LARRY (ed.) (1988): *Constitutionalism: Philosophical Foundations*, Cambridge, Cambridge University Press.

ALEXANDROWICZ, C. H. (2017): *The Law of Nations in Global History,* eds. David Armitage y Jennifer Pitts, Oxford, Oxford University Press.

ALMQVIST, KURT, ALEXANDER LINKLATER (eds.) (2012): *The Pursuit of Europe: Perspectives from the Engelsburg Seminar,* Estocolmo, Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation.

ALTER, KAREN (2001): *Establishing the Supremacy of European Law: The Making of an International Rule of Law in Europe,* Oxford, Oxford University Press.

ALTERNATIVE FÜR DEUTSCHLAND (2017): *Manifesto for Germany: The Political Programme of the Alternative for Germany,* pp. 17-20, https://www.afd.de/wp-content/uploads/sites/111/2017/04/2017-04-12_afd-grundsatzprogramm-englisch_web.pdf, consultado el 12 de febrero de 2021.

ANDERSON, BENEDICT (1991): *Imagined Communities. Reflections on Nationalism,* Nueva York, Verso.

ANDO, CLIFFORD (2000): *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire,* Berkeley, Los Ángeles, y Londres, University of California Press.

ANGELL, NORMAN (1913): *The Great Illusion: A Study of the Relation of Military Power to Nationa*l Advantage, Nueva York, Putnam.

ARCIDIACONO, BRUNO (2012): «La Paix par le droit international dans la vision de deux juristes du XIXe siècle: Le Débat Lorimer-Bluntschli», *Relations internationales* 149, pp. 13-26.

ARISTIDES, ELIO (1953): «The Roman Oration», en James H. Oliver, «The Ruling Power: A Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides», *Transactions of the American Philosophical Society,* n.s., 23, p. 103.

ARMITAGE, DAVID (2017): *Civil Wars: A History in Ideas*, Nueva York, Alfred A. Knopf [*Las guerras civiles: una historia en ideas*, Madrid, Alianza, 2018].

ARON, RAYMOND (2005): *Penser la liberté, penser la démocratie,* París, Gallimard.

ASAD, TALAL (2002): «Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?», en *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*, ed. Anthony Pagden, pp. 209-227, Cambridge, Cambridge University Press.

ASKU, ESREF (ed.) (2008): *Early Notions of Global Governance: Selected Eighteenth-Century Proposals for «Perpetual Peace»,* Cardiff, University of Wales Press.

ATIKCAN, ECE OZLEM (2015): *Framing the European Union: The Power of Political Arguments in Shaping European Integration,* Cambridge, Cambridge University Press.

BACON, FRANCIS (1901): *Advancement of Learning* [1605] (ed.) Joseph Devey, Nueva York, P. F. Collier and Son.

BAILYN, BERNARD (1967): *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Harvard University Press [*Los orígenes ideológicos de la Revolución Norteamericana*, Madrid, Tecnos, 2012].

BAINVILLE, JACQUES (1920): *Les Conséquences politiques de la paix,* París, Nouvelle Librairie Nationale.

BALAKRISHNAN, GOPAL (2000): *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt,* Londres y Nueva York, Verso.

BALIBAR, ÉTIENNE (2004): *We the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship,* Princeton, Princeton University Press.

BANKOWSKI, ZENON, EMILIOS CHRISTODOULIDIS (1998): «The European Union as an Essentially Contested Project», *European Law Journal* 4, pp. 341-354.

BARTELSON, JENS (1995): *A Genealogy of Sovereignty,* Cambridge, Cambridge University Press.

BAYLY, C. A., EUGENIO F. BIAGINI (eds.) (2008): *Giuseppe Mazzini and the Globalization of Democratic Nationalism* 1830-1920*,* Oxford, Oxford University Press.

BEDERMAN, DAVID J. (2008): *The Classical Foundations of the American Constitution: Prevailing Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press.

BELISSA, MARC (1998): *Fraternité universelle and intérêt nationale* 1713-1795*: Les Cosmopolitiques du droit des gens,* París, Éditions Kimé.

BELL, DAVID A. (2001): *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism,* 1680-1800, Cambridge, Harvard University Press.

— (2007): *The First Total War: Napoleon's Europe and the Birth of Warfare as We Know It*, Boston y Nueva York, Houghton Mifflin [*La primera guerra total: la Europa de Napoleón y el nacimiento de la guerra moderna,* Madrid, Alianza, 2012].

BELL, DUNCAN (2018): *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire,* Princeton, Princeton University Press.

BELL, DUNCAN, CASPER SYLVEST (2006): «International Society in Victorian Political Thought: T. H. Green, Herbert Spencer and Henry Sidgwick», *Modern Intellectual History* 3, pp. 1-31.

BELLAMY, RICHARD (2019): *A Republican Europe of States: Cosmopolitanism, Intergovernmentalism and Democracy in the EU*, Cambridge, Cambridge University Press.

BENDA, JULIEN (1933): *Discours à la nation européenne,* París, Gallimard.

— (1934): *Entretiens: L'Avenir de l'esprit européen,* París, Institut International de Coopération Intellectuelle.

BENDERSKY, JOSEPH J. (1983): *Carl Schmitt: Theorist for the Reich,* Princeton, Princeton University Press.

BEN-GHIAT, RUTH (2000): *La cultura fascista,* Bolonia, Il Mulino.

BENTHAM, JEREMY (1843): *The Works of Jeremy Bentham,* 11 vols., ed. John Bowring, Edimburgo.

BENVENISTE, ÉMILE (1973): *Indo-European Language and Society,* trad. al inglés Elizabeth Palmer, Londres, Faber and Faber [*Vocabulario de las instituciones indoeuropeas,* Barcelona, Taurus, 1983].

BICKERTON, CHRISTOPHER J. (2012): *European Integration: From Nation-States to Member States,* Oxford, Oxford University Press.

BIERSTEKER, THOMAS J., CYNTHIA WEBER (eds.) (1996): *State Sovereignty as Social Construct*, Cambridge, Cambridge University Press.

BLAIR, TONY (2000): «A Superpower, but not a Superstate», *The Guardian*, 7 de octubre, https://www.theguardian.com/politics/2000/oct/07/uk.tonyblair, consultado el 13 de febrero de 2021.

BLUNTSCHLI, JOHANN CASPAR (1879): *Gesammelte kleine Schriften,* vol. 2, Nördlingen, C. H. Beck.

— (1879): «Die Organisation des europäischen Staatenvereines» (1878), en *Gesammelte kleine Schriften*, vol. 2, pp. 279-312, Nördlingen, C. H. Beck.

— (1971): *The Theory of the State* [*Lehre vom Modernen Staat,* 1895], Freeport, Books for Libraries Press.

BODIN, JEAN (1962): *The Six Bookes of a Commonweal*, ed. Kenneth Douglas McRae y trad. al inglés Richard Knolles, Cambridge, Harvard University Press [*Los seis libros de la República,* Madrid, Tecnos, 1990].

BOEMEKE, MANFRED F., GERALD D. FELDMAN, ELISABETH GLASER (eds.) (1998): *The Treaty of Versailles: A Reassessment after* 75 *Years,* Cambridge, Cambridge University Press.

BOERS, MICHAEL (2018): *Napoleon: The Spirit of the Age,* Londres, Faber and Faber.

BOHMAN, JAMES (2007): *Democracy across Borders,* Cambridge, MIT Press.

BONAPARTE, NAPOLÉON (1821): *Œuvres de Napoléon Bonaparte,* ed. C. L. F. Panckoucke, 5 vols., París.

— (1867): *Commentaires de Napoléon Premier,* ed. Anselm Petetin, 6 vols., París, Imprimerie Impériale.

BOTTICI, CHIARA, BENOÎT CHALLAND (2013): *Imagining Europe: Myth, Memory and Identity,* Cambridge, Cambridge University Press.

BOURGEOIS, LÉON (1920): «The Reasons for the League of Nations», https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1920/bourgeois-lecture.html, consultado el 9 de febrero de 2021.

BOWDEN, BRETT (2009): *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea,* Chicago y Londres, University of Chicago Press.

BOYCE, ROBERT (1989): «British Capitalism and the Idea of European Unity between the Wars», en *European Unity in the Interwar Period,* ed. Peter M. R. Stirk, pp. 65-83, Londres y Nueva York, Pinter Publishers.

BRADFORD, ANU (2020): *The Brussels Effect: How the European Union Rules the World,* Oxford, Oxford University Press.
BREUILLY, JOHN (1982): *Nationalism and the State,* Manchester, Manchester University Press [*Nacionalismo y Estado,* Massanet de la Selva, Pomares-Corredor, 1990].
BRUBAKER, ROGERS (1996): *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe,* Cambridge, Cambridge University Press.
BRUCKNER, PASCAL (2006): *La tyrannie de la pénitence: Essai sur le masochisme occidental,* París, Grasset [*La tiranía de la penitencia: ensayo sobre el masoquismo occidental,* Barcelona, Ariel, 2008].
BRUGMANS, HENRI (1952): *Pour un gouvernement européen,* Éditions de la Campagne Européenne de la Jeunesse.
— (1969): *La Pensée politique du fédéralisme,* Leiden, A. W. Sijthoff.
— (1970): *L'Idée européenne* 1920-1970, Brujas, De Tempel [*La idea europea (*1920-1970*)*, Madrid, Moneda y Crédito, 1972].
BRUNET, RENÉ (1921): *La Société des Nations et la France,* París, Librairie de la Société Recueil Sirey.
BRUNETEAU, BERNARD (2003): *«L'Europe nouvelle de Hitler»: Une Illusion des intellectuels de la France de Vichy,* Monaco, Éditions du Rocher.
BRUNETEAU, BERNARD, YOUSSEF CASSIS (eds.) (2000): *L'Europe communautaire au défi de la hiérarchie,* Bruselas: P. I. E. Peter Lang.
BRUNNERMEIER, MARKUS K., HAROLD JAMES, JEAN-PIERRE LANDAU (2016): *The Euro and the Battle of Ideas,* Princeton, Princeton University Press.
BULL, HEDLEY (2012): *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*, 4ª ed., Londres, Macmillan [*La sociedad anárquica: un estudio sobre el orden en la política mundial,* Madrid, Catarata, 2005].
BULLITT, WILLIAM C. (1946): *The Great Globe Itself: A Preface to World Affairs,* Nueva York, Charles Scribner's Sons.
BURGESS, MICHAEL (2000): *Federalism and European Union: The Building of Europe,* 1950-2000, Londres y Nueva York, Routledge.
BURKE, EDMUND (1981): *The Writings and Speeches of Edmund Burke,* vol. 5, *India: Madras and Bengal* 1774-1785*,* ed. P. J. Marshall, Oxford, Oxford University Press.
— (2000): *On Empire, Liberty and Reform: Speeches and Letters,* ed. David Bromwich, New Haven y Londres.

BURKE, WILLIAM (1808): *Additional Reasons for our Immediately Emancipating Spanish America,* Londres.

BURROW, JOHN (2000): *The Crisis of Reason: European Thought,* 1848-1914*,* New Haven y Londres, Yale University Press [*La crisis de la razón: el pensamiento europeo entre* 1848 *y* 1914*,* Barcelona, Crítica, 2001].

BURUMA, IAN (2006): *Murder in Amsterdam: The Death of Theo van Gogh, and the Limits of Tolerance,* Londres y Nueva York, Penguin Press [*Asesinato en Ámsterdam: la muerte de Theo van Gogh y los límites de la tolerancia,* Barcelona, Debate, 2007].

BYRD, SHARON B., JOACHIM HRUSCHKA (2005): «Lex iusti, lex iuridica und lex iustitiae in Kants *Rechtslehre», Archiv für Rechtsund Sozialphilosophie,* 91, pp. 484-500.

BYRNES, TIMOTHY A., PETER J. KATZENSTEIN (eds.) (2006): *Religion in an Expanding Europe,* Cambridge, Cambridge University Press.

CALHOUN, CRAIG J. (2002): «Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere», *Public Culture* 14, pp. 147-171.

CALLEGARO, F., N. MARCUCCI (2018): «Europe as a Political Society: Emile Durkheim, the Federalist Principle and the Ideal of a Cosmopolitan Justice», *Constellations* 25, pp. 542-555. doi: 10.1111/ 1467-8675.12352.

CAMPBELL, PETER (2007): «The Language of Patriotism in France, 1750-1770», *e-France* 1, pp. 1-43.

— (2010): «The Politics of Patriotism in France (1770-1788)», *French History* 24, pp. 550-575.

CAMPS, MIRIAM (1964): *Britain and the European Community,* 1955-1963*,* Princeton, Princeton University Press.

CAPPELLETTI, MAURO, MONICA SECCOMBE, JOSEPH WEILER (eds.) (1986): *Integration through Law: Europe and the American Federal Experience,* Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter.

CARLYLE, THOMAS (1993): *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* [1840], ed. Michael K. Goldberg, Joel J. Brattin y Mark Engel, Berkeley, Los Ángeles, Oxford, University of California Press [*Sobre los héroes: el culto al héroe y lo heroico en la historia,* Sevilla, Athenaica, 2017].

CARR, E. H. (1939): *The Twenty-Years' Crisis* 1919-1939*: An Introduction to the Study of International Relations,* Londres, Macmillan [*La crisis de los* 20 *años (*1919-1939*): una introducción al estudio de las relaciones internacionales,* Madrid, Catarata, 2004].
— (1941): *The Future of Nations: Independence or Interdependence?,* Londres, Kegan Paul.
— (1945): *Nationalism and After,* Nueva York, Macmillan.
CASANOVA, JOSÉ (2006): «Religion, European Secular Identities and European Integration», en *Religion in an Expanding Europe,* ed. Timothy A. Byrnes y Peter J. Katzenstein, pp. 65-92, Cambridge, Cambridge University Press.
CATTANEO, CARLO (1944): *Sulle interdizioni isrealitiche,* ed. G. A. Belloni, Roma, Sestante, 1944.
— (1957): *Scritti storici e geografici,* ed. Gaetano Salvemini y Ernesto Sestan, Florencia, Felice le Monnier.
CAULAINCOURT, ARMAND AUGUSTIN LOUIS DE (1935): *With Napoleon in Russia: The Memoirs of General de Caulaincourt, Duke of Vicenza,* Nueva York, William Morrow and Co.
CAVALLAR, GEORG (2002): *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Vitoria,* Aldershot, Ashgate.
— (2004): «Johann Caspar Bluntschlis europäischer Staatenbund in seinem historischen Kontext», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 121, pp. 504-518.
CHABOT, JEAN-LUC (2000): «Le Primat de la civilisation occidentale au principe des premiers plans d'Europe unie», en *L'Europe communautaire au défi de la hiérarchie*, ed. Bernard Bruneteau y Youssef Cassis, pp. 37-56, Bruselas, P. I. E. Peter Lang.
— (2005): *L'Idée d'Europe unie*, Grenoble, Presses Universitaires de France.
CHARLEMAGNE [pseudónimo] (2020): «Huntington's Disease and the Clash of Civilization-States», *The Economist*, 2 de enero, https://www.economist.com/europe/2020/01/02/huntingtons-disease-and-the-clash-of-civilisation-states, consultado el 14 de febrero de 2021.
CHATEAUBRIAND, FRANÇOIS RENÉ DE (1951): *Mémoires d'outre-tombe*, ed. Maurice Levaillant y Georges Moulinier, París, Gallimard, Bibliothèque

de la Pléiade.
CHENAUX, PHILIPPE (2007): *De la chrétienté à l'Europe: Les Catholiques et l'idée européenne au XXe siècle*, Tours, CDD Éditions.
CHILD, CLIFTON J. (1954): «The Concept of the New Order», en *Hitler's Europe: Survey of International Affairs* 1939-1946, ed. Arnold Toynbee y Veronica M. Toynbee, pp. 47-51, Londres, Oxford University Press.
CHRISTIN, OLIVIER (1997): *La Paix de religion. L'Autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, París, Seuil.
CHURCHILL, WINSTON (1948): *The Sinews of Peace: Post-War Speeches by Winston Churchill*, Londres, Cassell.
CLARK, CHRISTOPHER (2012): *The Sleepwalkers: How Europe Went to War in* 1914, Londres, Allen Lane [*Sonámbulos: cómo Europa fue a la guerra en* 1914, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2021].
CLARK, IAN, IVER B. NEUMANN (eds.) (1996): *Classical Theories of International Relations,* Londres, Macmillan.
COHEN, ANTONIN (2003): «The Future of Europe: Past and Present: From the Hague Congress to the Convention on the Future of Europe», en *Whose Europe? National Models and the Constitution of the European Union,* Papers of a Multi-Disciplinary Conference held in Oxford in April 2003, ed. Kalypso Nicolaidis y Stephen Weatherill, pp. 36-48, https://europaeum.org/wp-content/uploads/2017/09/Whose-Europe.pdf, consultado el 13 de febrero de 2021.
COHN-BENDIT, DANIEL, GUY VERHOFSTADT (2012): *For Europe! Manifesto for a Postnational Revolution in Europe,* Múnich, Carl Hanser Verlag [*¡Por Europa!: un manifiesto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012].
COKER, CHRISTOPHER (2015): *The Improbable War: China, the United States, and the Logic of Great Power Conflict,* Oxford, Oxford University Press.
— (2019): *The Rise of the Civilizational State,* Cambridge, Polity Press.
COLLINGWOOD, R. G. (1992): *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism*, ed. David Boucher, Oxford, Clarendon Press.
CONDORCET, MARIE-JEAN-ANTOINE-NICOLAS DE CARITAT, MARQUÉS DE (1847): *Œuvres de Condorcet,* París.
— (1988): *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* ed. Alain Pons, París, Flammarion.

CONSTANT, BENJAMIN (1988): *Political Writings*, ed. y trad. al inglés Biancamaria Fontana, Cambridge, Cambridge University Press.

COOPER, FREDERICK (2018): *Citizenship, Inequality, and Difference: Historical Perspectives*, Princeton, Princeton University Press.

COUDENHOVE-KALERGI, RICHARD VON (1924): «Das Pan-Europa Programm», *Paneuropa* 2, pp. 4-20.

— (1925): *Praktischer Idealismus,* Viena, Paneuropa-Verlag.

— (1927): *Pan-Europe,* Nueva York, Alfred A. Knopf [*Paneuropa: dedicado a la juventud de Europa,* Madrid, Tecnos, 2002].

— (1938): *The Totalitarian State against Man,* Glarus, Paneuropa Editions.

— (1939): *Europe Must Unite*, Glarus, Paneuropa Editions.

— (1943): *Crusade for Pan-Europe: Autobiography of a Man and a Movement*, Nueva York, G. P. Putnam.

— (1948): *Europe Seeks Unity,* Nueva York, Institute of Public Affairs and Regional Studies.

CROCE, BENEDETTO (1916): «Postille», *La Critica* 14, p. 103.

— (1932): «Of Liberty», *Foreign Affairs* 11, pp. 1-7.

CRUCÉ, ÉMÉRIC (2004): *Le Nouveau Cynée ou Discours d'état représentant les occasions et moyens d'établir une paix générale et liberté du commerce par tout le monde,* ed. Astrid Guillaume, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

CURZON, GEORGE NATHANIEL (1900): *Speeches by Lord Curzon of Kedleston, Viceroy and Governor General of India,* vol. 1, Calcuta, Office of the Superintendent of Government Printing, India.

D'ANNUNZIO, GABRIELE (2009): *La Carta del Carnaro e altri scritti su Fiume,* Roma, Castelvecchi.

DARWIN, JOHN (2007): *After Tamerlane: The Global History of Empire,* Londres, Allen Lane [*El sueño del imperio,* 1400-2000*: auge y caída de las potencias globales*, Barcelona, Taurus, 2012].

DAUGHTON, J. P. (2006): *An Empire Divided: Religion, Republicanism, and the Making of French Colonialism* 1880-1914 Oxford, Oxford University Press.

D'AURIA, MATTHEW (2012): «Junius and the 'President Professor'», en *Europe in Crisis: Intellectuals and the European Idea* 1917-1957, ed. Mark Hewitson y Matthew D'Auria, pp. 289-304, Nueva York y Oxford, Berghahn.

DAVIE, GRACE (2000): *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates,* Oxford, Oxford University Press.

DEÁK, FRANCIS (1931): «Can Europe Unite?», *Political Science Quarterly* 46, pp. 428-429.

DEHOUSSE, RENAUD (1997): «Regulation by Networks in the European Community: The Role of European Agencies», *Journal of European Public Policy* 4, pp. 246-261.

DELANTY, GERARD (1996): «The Frontier and Identities of Exclusion in European History», *History of European Ideas* 22, pp. 93-103.

— (1998): «Social Theory and European Transformation: Is there a European Society?», *Sociological Research Online* 3, n.º 1, pp. 103-117.

DEMANGEON , ALBERT (1920): *Le Déclin de l'Europe,* París, Payot.

DETIENNE, MARCEL (2010): *L'Identité nationale, une énigme,* París, Gallimard.

DICKSON, JULIE, PAVLOS ELEFTHERIADIS (eds.) (2012): *Philosophical Foundations of EU Law,* Oxford, Oxford University Press.

DIENSTAG, JOSHUA FOA (2006): *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*, Princeton, Princeton University Press.

DOMBOWSKY, DON (2014): *Nietzsche and Napoleon: The Dionysian Conspiracy*, Chicago, Chicago University Press.

DOTY, ROXANNE LYNN (1996): «Sovereignty and the Nation: Constructing the Boundaries of National Identity», en *State Sovereignty as Social Construct,* ed. Thomas J. Biersteker y Cynthia Weber, pp. 121-147, Cambridge, Cambridge University Press.

DUHAMEL, GEORGES (1934): *L'Avenir de l'esprit européen,* París, Société des Nations, Institut international de coopération intellectuelle.

DUNN, JOHN (1979): *Western Political Theory in the Face of the Future,* Cambridge, Cambridge University Press.

DURANTI, MARCO (2017): *The Conservative Human Rights Revolution: European Identity, Transnational Politics, and the Origins of the European Convention,* Oxford, Oxford University Press.

DU RÉAU, ÉLISABETH (1995): «La France et l'Éurope d'Aristide Briand à Robert Schuman: Naissance, déclin et redéploiement d'une politique étrangère (1919-1950)», *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 42, pp. 556-567.

— (2008): *L'Idée d'Europe au XXe siècle: Des mythes aux réalités,* Bruselas: Éditions Complexe.
DURKHEIM, ÉMILE (1915): *«L'Allemagne au dessus de tout»: La Mentalité allemande et la guerre*, París, Armand Colin.
— (1938): *Les Règles de la méthode sociologique,* París, Felix Alcan [*Las reglas del método sociológico y otros escritos,* Madrid, Alianza, 2012].
— (1957): *Professional Ethics and Civic Morals,* trad. al inglés Cornelia Brookfield, Londres y Nueva York, Routledge.
— (1975): *Textes III*: *Fonctions sociales et institutions,* París, Les Éditions de Minuit.
— (1984): *The Division of Labour in Society* [1893], trad. al inglés W. D. Halls, Nueva York, Free Press [*La división del trabajo social,* Barcelona, Malpaso, 2002].
DWORKIN, RONALD (1977): *Taking Rights Seriously,* Londres, Duckworth [*Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 2002].
EINAUDI, LUIGI (1918): «La Società delle Nazioni è un ideale possibile?», *Corriere della Sera*, 5 de enero.
— (1945): «Contro il mito dello stato sovrano», *Risorgimento liberale,* 3 de enero, https://www.inasaroma.org/wp-content/uploads/EINAUDI-Contro-ilmito-dello-stato-sovrano.pdf, consultado el 9 de febrero de 2021.
— (1984): *La guerra e l'unità europea,* Florencia, Le Monnier.
ELIOT, T. S. (1949): *Notes towards the Definition of Culture,* Nueva York, Harcourt, Brace, and Company [*La unidad de la cultura europea: notas para la definición de la cultura,* Madrid, Encuentro, 2003].
EMERSON, RALPH WALDO (1952): *Representative Men: Seven Lectures* [1850], Boston, William Sampson and Co. [*Hombres representativos,* Madrid, Cátedra, 2008].
ENGLUND, STEVEN (2004): *Napoleon: A Political Biography,* Cambridge, Harvard University Press.
ERASMO DE RÓTERDAM (1963): *The Education of a Christian Prince* [1516], trad. al inglés Lester K. Born, Nueva York, Octagon Books [*Educación del príncipe cristiano,* Madrid, Tecnos, 2012].
ESDAILE, CHARLES (2007): *Napoleon's Wars: An International History* 1803-1815, Londres, Allen Lane.

EVANS, RICHARD J. (2017): *The Pursuit of Power: Europe* 1815-1914*,* Londres, Penguin Books [*La lucha por el poder: Europa* 1815-1914*,* Barcelona, Crítica, 2017].

FALKNER, GERDA, PATRICK MULLER (eds.) (2014): *EU Policies in a Global Perspective*, Londres y Nueva York, Routledge.

FALTIN, LUCIA, MELANIE WRIGHT (eds.) (2007): *The Religious Roots of Contemporary European Identity,* Londres y Nueva York, Continuum.

FEBVRE, LUCIEN (1999): *L'Europe: Genèse d'une civilisation: Cours professé au Collège de France en* 1944-1945*,* París, Perrin [*Europa: la génesis de una civilización*, Barcelona, Crítica, 2001].

FERGUSON, NIALL (2002): *Empire: The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power,* Londres, Allen Lane [*El imperio británico: cómo Gran Bretaña forjó el orden mundial,* Barcelona, Debate, 2005].

FERRY, JEAN-MARC (2000): *La Question de l'état européen*, París, Gallimard.

FICHTE, JOHANN GOTTLIEB (2008): *Addresses to the German Nation,* ed. y trad. al inglés Gregory Moore, Cambridge, Cambridge University Press [*Discursos a la nación alemana,* Madrid, Tecnos, 2002].

FITZMAURICE, ANDREW (2014): *Sovereignty Property and Empire* 1500-2000*,* Cambridge, Cambridge University Press.

FLEURY, ANTOINE, LUBOR JÍLEK (eds.) (1991): *Le Plan Briand d'union fédérale européenne: Perspectives nationales et transnationales, avec documents: Actes du colloque international tenu à Genève du* 19 *au* 21 *septembre* 1991*,* Berna y Berlín, Peter Lang.

FOGU, CLAUDIO (2003): *The Historic Imaginary: Politics of History in Fascist Italy,* Toronto, Buffalo, y Londres, University of Toronto Press.

FONDATION ROBERT SCHUMAN (2011): «Declaration of 9th May 1950 delivered by Robert Schuman», *European Issue* 204 (10 de mayo), p. 2, https://www.robertschuman.eu/en/doc/questions-d-europe/qe-204-en.pdf, consultado el 8 de febrero de 2021.

FONTANA, BIANCAMARIA (1985): «The Shaping of Modern Liberty: Commerce and Civilisation in the Writings of Benjamin Constant», *Annales Benjamin Constant* 5, pp. 2-15.

— (1991): *Benjamin Constant and the Post-Revolutionary Mind,* New Haven y Londres, Yale University Press.

— (2016): *Germaine de Staël: A Political Portrait,* Princeton, Princeton University Press.

FORET, FRANÇOIS (2015): *Religion and Politics in the European Union: The Secular Canopy,* Cambridge, Cambridge University Press.

FROMKIN, DAVID (1989): *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East,* Nueva York, Henry Holt and Company.

FRYE, NORTHROP (1974): «The Decline of the West by Oswald Spengler», *Daedalus* 103, pp. 1-13.

FUKUYAMA, FRANCIS (2018): *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment,* Nueva York, Farrar, Strauss, and Giroux.

FURNIVALL, J. S. (1939): *Netherlands India: A Study of Plural Economy*, Cambridge, Cambridge University Press.

FURSDON, EDWARD (1980): *The European Defence Community: A History,* Londres, Macmillan.

GARNER, JAMES W. (1925): «Des limitations à la souveraineté nationale dans les relations extérieures», *Revue de droit international et de législation comparée* 52, pp. 36-58.

GARTON ASH, TIMOTHY (2020): «Europe (and Yes, That Includes Britain) Can Still Be a Superpower», *The Guardian,* 2 de marzo, https://www.theguardian.com/world/commentisfree/2020/mar/02/europe-britain-superpower-european, consultado el 13 de febrero de 2021.

GAT, AZAR, ALEXANDER JACOBSON (2013): *Nations: The Long History of Political Ethnicity and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press [*Naciones: una nueva historia del nacionalismo,* Barcelona, Crítica, 2014].

GELLNER, ERNEST (2006): *Nations and Nationalism,* Oxford, Blackwell [*Naciones y nacionalismos,* Madrid, Alianza, 2019].

GENTILE, EMILIO (1994): *Il culto del littorio,* Roma y Bari, Laterza.

— (2002): *Fascismo, storia e interpretazione,* Roma y Bari, Laterza [*Fascismo: historia e interpretación,* Madrid, Alianza, 2004].

— (2006): *La Grande Italia: Il mito della nazione nel XX secolo,* Roma y Bari, Laterza.

GENTILE, GIOVANNI (1923): *I profeti del risorgimento italiano*, Florencia, Vallecchi Editore.

— (1929): *Origini e dottrina del fascismo*, Roma, Libreria del Littorio.

GENTZ, FRIEDRICH VON (1802): *On the State of Europe before and after the French Revolution*, Londres.
— (1806): *Fragments upon the Balance of Power in Europe* [1800], Londres.
GETACHEW, ADOM (2019): *Worldmaking after Empire: The Rise and Fall of Self-Determination*, Princeton, Princeton University Press.
GHERVAS, STELLA (2021): *Conquering Peace: From the Enlightenment to the European Union*, Cambridge, Harvard University Press.
GHINS, ARTHUR (2019): «Benjamin Constant and Public Opinion in Post-Revolutionary France», *History of Political Thought* 40, pp. 484-514.
GIBBON, EDWARD (1995): *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 2, ed. David Womersley, Londres, Penguin Books [*Decadencia y caída del Imperio Romano*, Vilaür, Atalanta, 2013].
GIDDENS, ANTHONY (2014): *Turbulent and Mighty Continent: What Future for Europe*?, Cambridge, Polity.
GIDE, ANDRÉ (1923): «L'Avenir de l'Europe: Le Point de vue d'un Français», *La Revue de Genève* 6, pp. 1-9.
— (1948): *The Journals of André Gide,* trad. al inglés Justin O'Brien, Nueva York, Alfred A. Knopf.
GILDEA, ROBERT (2019): *Empires of the Mind: The Colonial Past and the Politics of the Present,* Cambridge, Cambridge University Press.
GILLINGHAM, JOHN (2004): *Coal, Steel, and the Rebirth of Europe,* 1945-1955*,* Cambridge, Cambridge University Press.
GOEBBELS, JOSEPH (1985): «Directive on the Treatment of the European Nation» [15 de febrero de 1943], en *Documents on the History of European Integration,* vol. 1: *Continental Plans for European Union* 1939-1945, ed. Walter Lipgens, p. 120, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter.
GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, JOHANN PETER ECKERMANN, FRÉDÉRIC JACOB SORET (1850): *Conversations of Goethe with Eckermann and Soret*, trad. al inglés John Oxenford, Londres.
GOLDSMITH, OLIVER (1820): *Letters from a Citizen of the World to his Friends in the East* [1762], Londres, Bungy.
GONG, GERRIT W. (1984): *The Standard of «Civilization» in International Society*, Oxford, Oxford University Press.

GOWAN, PETER, PERRY ANDERSON (eds.) (1997): *The Question of Europe*, Londres y Nueva York, Verso.
GREENFELD, LIAH (1992): *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Harvard University Press [*Nacionalismo: cinco vías hacia la modernidad*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005].
GUILLEN, PIERRE (1984): *L'Expansion* 1881-1898, París, Imprimerie Nationale.
GUINE, JEAN-MICHEL (2015): «'Société universelle des nations' et 'sociétés continentales': Les Juristes internationalistes euro-américains et la question du régionalisme européen dans les années 1920», *Siècles* 41, https://journals.openedition.org/siecles/2584?lang=en, consultado el 8 de febrero de 2021.
GUIZOT, FRANÇOIS (1997): *The History of Civilization in Europe, from the Fall of the Roman Empire to the French Revolution,* trad. al inglés William Hazlitt, Indianápolis, Liberty Fund.
GUSEJNOVA, DINA (2016): *European Elites and Ideas of Empire* 1919-1957, Cambridge, Cambridge University Press.
HAAS, ERNST (1958): *The Uniting of Europe: Political Social and Economic Forces,* 1950-1957*,* Stanford, Stanford University Press.
HABERMAS, JÜRGEN (1992): «Citoyenneté et identité nationale», en *L'Europe au soir du siècle: Identité et démocratie*, ed. Jacques Lenoble y Nicole Dewandre, París, Éditions Esprit.
— (1998): *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trad. al inglés William Rehg, Cambridge, MIT Press.
— (2000): *The Inclusion of Ohers: Studies in Political Theory,* ed. Ciaran Cronin y Pablo De Greiff, Cambridge, MIT Press [*La inclusión del otro: estudios de teoría política,* Barcelona, Paidós, 2012].
— (2006): *The Divided West*, ed. y trad. al inglés Ciaran Cronin, Cambridge, Polity Press.
— (2006): *Time of Transitions*, ed. y trad. al inglés Ciaran Cronin y Max Pensky, Cambridge, Polity Press [*Tiempo de transiciones*, Madrid, Trotta, 2004].
— (2012): *The Crisis of the European Union: A Response*, trad. al inglés Ciaran Cronin, Cambridge, Polity.

HALL, WILLIAM E. (1890): *A Treatise on International Law*, 3ª ed., Oxford, Clarendon Press.

HANSEN, PEO, STEFAN JONSSON (2014): *Eurafrica: The Untold Story of European Integration and Colonialism*, Londres, Bloomsbury.

HASSNER, PIERRE (2015): *La Revanche des passions: Métamorphoses de la violence et crises du politique,* París, Fayard.

HATHAWAY, OONA A., SCOTT J. SHAPIRO (2018): *The Internationalists and Their Plan to Outlaw War,* Londres, Penguin Books.

HAY, DENYS (1968): *Europe: the Emergence of an Idea,* Edimburgo, Edinburgh University Press.

HAYEK, F. A. (2011): *The Constitution of Liberty* [1960], en *The Collected Works of F. A. Hayek,* vol. 17, ed. Ronald Hamowy, Chicago, University of Chicago Press.

HAZARD, PAUL (1963): *La Pensée européene du XVIIIe siècle,* París, Libraire Arthème Fayard [*El pensamiento europeo en el siglo XVIII,* Madrid, Alianza, 1991].

HAZAREESINGH, SUDHIR (2004): *The Legend of Napoleon,* Londres, Granta Books.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH (1817): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Heidelberg.

— (1959): *The Philosophy of History,* trad. al inglés J. Sibree, Nueva York, Dover Publications.

— (1970): *The Philosophy of Mind,* trad. al inglés William Wallace y A. V. Miller, Oxford, Clarendon Press.

— (1991): *Elements of the Philosophy of Right,* trad. al inglés H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press.

HEINE, HEINRICH (2002): *The Romantic School and Other Essays,* ed. Jost Hermand y Robert C. Holub, Nueva York, Continuum.

HELLER, HERMAN (2019): *Sovereignty: A Contribution to the Theory of Public and International Law,* ed. David Dyzenhaus, Oxford, Oxford University Press.

HERDER, JOHANN GOTTFRIED VON (2002): *Philosophical Writings,* ed. Michael N. Forster, Cambridge, Cambridge University Press.

— (2004): *Another Philosophy of History and Selected Political Writings,* ed. Ioannis D. Evrigenis y Daniel Pellerin, Indianápolis y Cambridge, Hackett.

— (2016): *Outlines of a Philosophy of the History of Man [Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit],* ed. David G. Payne, trad. al inglés T. O. Churchill, Nueva York, Bergman Publishers.

HERWIG, HOLGER H. (2016): *The Demon of Geopolitics: How Karl Haushofer «Educated» Hitler and Hess*, Lanham, Rowman and Littlefield.

HEWITSON, MARK (2012): «Inventing Europe and Reinventing the Nation-State in a New World Order», en *Europe in Crisis: Intellectuals and the European Idea* 1917-1957, ed. Mark Hewitson y Matthew D'Auria, Nueva York y Oxford, Berghahn.

— (2012): «The United States of Europe: The European Question in the 1920s», en *Europe in Crisis: Intellectuals and the European Idea* 1917-1957, ed. Mark Hewitson y Matthew D'Auria, Nueva York y Oxford, Berghahn.

HEWITSON, MARK, MATTHEW D'AURIA (2012): *Europe in Crisis: Intellectuals and the European Idea* 1917-1957, Nueva York y Oxford, Berghahn.

HIRSCHMAN, ALBERT (1977): *The Passions and Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press [*Las pasiones y los intereses: argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo,* Barcelona, Península, 1999].

HITCHCOCK, WILLIAM I. (2003): *The Struggle for Europe: The Turbulent History of a Divided Continent* 1945-2002, Nueva York, Doubleday.

HOBBES, THOMAS (1991): *Leviathan* [1651], ed. Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press [*Leviatán*, vv. eds.].

HOBSON, J. A. (2010): *Imperialism: A Study* [1902], Cambridge, Cambridge University Press.

HÖFFE, OTFRIED (2006): *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, trad. al inglés Alexandra Newton, Cambridge, Cambridge University Press.

HOFFMANN, STANLEY (1964): «De Gaulle, Europe and the Atlantic Alliance», *International Organization* 18, pp. 1-25.

— (1966): «Obstinate or Obsolete? The Fate of the Nation State and the Case of Western Europe», *Daedalus* 95, pp. 892-908.

HOFFMANN, STANLEY, CHARLES MAIER (eds.) (1984): *The Marshall Plan: A Retrospective*, Boulder, Westview Press.

HOGAN, MICHAEL (1987): *The Marshall Plan: America, Britain and the Reconstruction of Western Europe* 1947-1952*,* Cambridge, Cambridge University Press.
HOLBRAAD, CARSTEN (1970): *The Concert of Europe: A Study in German and British International Theory* 1815-1914, Londres, Longman.
HOLM, MICHAEL (2016): *The Marshall Plan: A New Deal for Europe*, Nueva York, Routledge.
HOOKER, WILLIAM (2009): *Carl Schmitt's International Thought: Order and Orientation*, Cambridge, Cambridge University Press.
HUGO, VICTOR (1951): *Œuvres complètes,* ed. Jean Massin, París, Le Club français du livre.
HUME, DAVID (1985): *Essays. Moral, Political, and Literary,* ed. Eugene F. Miller, Indianápolis, Liberty Fund.
HUNT, LYNN (2007): *Inventing Human Rights: A History,* Nueva York y Londres, W. W. Norton [*La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009].
HUNTER MILER, DAVID (1928): *The Peace Pact of Paris: A Study in the Briand- Kellogg Treaty*, Nueva York y Londres, G. P. Putnam.
HURRELL, ANDREW (1990): «Kant and the Kantian Paradigm in International Relations», *Review of International Studies* 16, pp. 183-205.
HUSSERL, EDMUND (1965): *Phenomenology and the Crisis of Philosophy: Philosophy as Rigorous Science and Philosophy and the Crisis of European Man* [1935], trad. al inglés Quentin Lauer, Nueva York, Harper and Row.
HUXLEY, JULIAN, A. C. HADDON (1936): *We Europeans: A Survey of «Racial» Problems*, Nueva York y Londres, Harper and Brothers.
HYAM, RONALD (1976): *Britain's Imperial Century* 1815-1914*: A Study of Empire and Expansion*, Londres, B. T. Batsford.
IFVERSEN, JAN (2002): «The Crisis of European Civilization after 1918», en *Ideas of Europe since* 1914*: The Legacy of the First World War*, ed. Menno Spiering y Michael Wintle, pp. 14-31, Houndmills, Palgrave Macmillan.
IPEK, VOLKAN (2019): *North Africa Colonialism and the EU*, Cham, Palgrave Pivot.
ISRAEL, JONATHAN (2017): *The Expanding Blaze: How the American Revolution Ignited the World* 1775-1848, Princeton, Princeton University

Press.
JACOBS, FRANCIS G., KENNETH L. KARS (1986): «The 'Federal' Legal Order: The USA and Europe Compared», en *Integration through Law: Europe and the American Federal Experience*, vol. 1, ed. Mauro Cappelletti, Monica Seccombe y Joseph Weiler, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter.
JAMES, HAROLD (2006): *The Roman Predicament: how the rules of international order create the politics of empire*, Princeton, Princeton University Press.
JANIS, M. W. (1984): «Jeremy Bentham and the Fashioning of 'International Law'», *The American Journal of International Law* 78, pp. 405-418.
JARRETT, MARK (2014): *The Congress of Vienna and its Legacy: War and Great Power Diplomacy after Napoleon*, Londres y Nueva York, I. B. Tauris.
JASPERS, KARL (1947): *Vom europäischen Geist*, Múnich, R. Piper.
JAUME, LUCIEN (ed.) (2000): *Coppet, creuset de l'esprit libéral: Les Idées politiques et constitutionnelles du groupe de Madame de Staël*, Marsella y París, Presses Universitaires d'Aix-Marseille/Economica.
JAY, PETER (2012): «Europe: Periclean League of Democracies, Bonaparte's Third French Empire or Carolingian Fourth Reich?», en *The Pursuit of Europe: Perspectives from the Engelsburg Seminar*, ed. Kurt Almqvist y Alexander Linklater, pp. 63-72, Estocolmo, Axel and Margaret Ax:son Johnson Foundation.
JENNINGS, W. I. (1940): *A federation for Western Europe,* Cambridge, Cambridge University Press.
JOHNSON, PAUL (2003): *Napoleon,* Londres, Orion Books.
JONES, H. S. (2006): «The Idea of the National in Victorian Political Thought», *European Journal of Political Theory* 5, pp. 12-21.
JOSPIN, LIONEL (2014): *Le Mal napoléonien*, París, Éditions du Seuil.
JOUVENEL, BERTRAND DE (1941): *Après la défaite*, París, Plon.
— (1948): *L'Amérique en Europe: Le Plan Marshall et la coopération intercontinentale,* París, Plon.
— (s.f.): «Quelle Europe voulons-nous» [mayo de1945], en *Quelle Europe?* [Una recopilación de artículos de prensa de Jouvenel], París, Le Portulan.

JUDT, TONY (1995): *A Grand Illusion? An Essay on Europe,* Londres, Penguin Books [*¿Una gran ilusión?: un ensayo sobre Europa,* Barcelona, Taurus, 2013].
— (2005): *Postwar: A History of Europe since* 1945, Londres, Penguin Books [*Postguerra: una historia de Europa desde* 1945, Barcelona, Taurus, 2006].
KALMO, HANT, QUENTIN SKINNER (eds.) (2010): *Sovereignty in Fragments: The Past, Present and Future of a Contested Concept*, Cambridge, Cambridge University Press.
KANT, IMMANUEL (1902-1919): *Gesammelte Schriften,* Berlín, Walter de Gruyter.
— (1996): *Practical Philosophy,* ed. y trad. al inglés Mary J. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1996): *Religion and Rational Theology,* ed. y trad. al inglés Allen W. Wood y George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1997): *Lectures on Ethics,* ed. Peter Heath y J. B. Schneewind, Cambridge, Cambridge University Press [*Lecciones de ética,* Barcelona, Crítica, 2002].
— (1998): *Critique of Pure Reason,* ed. y trad. al inglés Paul Guyer y Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press [*Crítica de la razón pura,* Madrid, Tecnos, 2015].
— (1999): *Correspondence,* ed. y trad. al inglés Arnulf Zweig, Cambridge, Cambridge University Press [*Correspondencia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2005].
— (2000): *Critique of the Power of Judgment,* ed. y trad. al inglés Paul Guyer y Eric Mathews. Cambridge, Cambridge University Press [*Crítica del discernimiento*, Madrid, Alianza, 2020].
— (2007): *Anthropology, History and Education,* ed. Günter Zöller y Robert B. Louden, Cambridge, Cambridge University Press.
KATENHUSEN, INES, WOLFRAM LAMPING (eds.) (2003): *Demokratien in Europa: Der Einfluss der europäischen Integration auf Institutionenwandel und neue Konturen des demokratischen Verfassungsstaates,* Wiesbaden, Springer.
KAVIRAJ, SUDIPTA, SUNIL KHILNANI (eds.) (2001): *Civil Society: History and Possibilities*, Cambridge, Cambridge University Press.

KEANE, JOHN (ed.) (2006): *Civil Society: Berlin Perspectives*, Nueva York y Oxford, Berghahn Books.

KEDOURIE, ELIE (1960): *Nationalism*, Londres, Hutchinson [*Nacionalismo*, Madrid, Alianza, 2015].

KEENE, EDWARD (2002): *Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism and Order in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.

KELLEY, DONALD (1981): *The Beginning of Ideology: Consciousness and Society in the French Reformation,* Cambridge, Cambridge University Press.

— (2002): «'What Pleases the Prince': Justinian, Napoleon and the Lawyers», *History of Political Thought* 23, pp. 288-302.

KELSEN, HANS (1945): *General Theory of Law and State*, trad. al inglés Anders Wedberg, Cambridge, Harvard University Press.

— (1955): «Foundations of Democracy», *Ethics* 66, pp. 1-101.

— (1967): *Pure Theory of Law,* trad. al inglés Max Knight, Berkeley y Los Ángeles, California University Press [*Teoría pura del derecho: introducción a los problemas de la ciencia jurídica*, Madrid, Trotta, 2011].

— (1973): *Peace through Law* [1944], Nueva York y Londres, Garland Publishing Inc. [*La paz por medio del derecho,* Madrid, Trotta, 2003].

KENNEDY, PAUL (1987): *The Rise and Fall of the Great Powers*, Nueva York, Random House [*Auge y caída de las grandes potencias,* Barcelona, Debolsillo, 2003].

KERRY, PAUL E. (2007): «The Quarrel over the Religious Roots of European Identity in the European Constitution and the Nature of Historical Explanation: A Catholic Coign of Vantage», en *The Religious Roots of Contemporary European Identity,* ed. Lucia Faltin y Melanie Wright, Londres y Nueva York, Continuum.

KEYNES, JOHN MAYNARD (1920): *The Economic Consequences of the Peace,* Nueva York, Harcourt, Brace, and Howe [*Las consecuencias económicas de la paz,* Barcelona, Crítica, 2002].

KILJUNEN, KIMMON (2004): *The European Constitution in the Making,* Bruselas, Centre for European Policy Studies.

KIRCHER REILL, DOMINIQUE (2020): «Fiume Crisis: Life in the Wake of the Habsburg Empire», Cambridge, Harvard University Press. Disponible

en: https://www.hup.harvard.edu/catalog.php?isbn=9780674244245.
KLEINGELD, PAULINE (2004): «Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation», *European Journal of Philosophy* 12, pp. 304-325.
— (2012): *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship,* Cambridge, Cambridge University Press.
KLETZIN, BIRGIT (2000): *Europa aus Rasse und Raum: Die nationalsozialistische Idee der Neuen Ordnung*, Münster, Lit.
KNOX, MACGREGOR (2000): *Common Destiny: Dictatorship, Foreign Policy and War in Fascist Italy and Nazi Germany,* Cambridge, Cambridge University Press.
KOHN, HANS (1949): «The Paradox of Fichte's Nationalism», *Journal of the History of Ideas* 10, pp. 319-343.
KOJÈVE, ALEXANDRE (2000): *Outline of a Phenomenology of Right* [1943], ed. y trad. al inglés Bryan-Paul Frost y Robert Howse, Lanham, Rowman and Littlefield.
— (2004): «Outline of a Doctrine of French Policy» [1945], *Policy Review* 3/4, pp. 3-40.
KOSKENNIEMI, MARTTI (2001): *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law* 1870-1960, Cambridge, Cambridge University Press [*El discreto civilizador de naciones: el auge y la caída del derecho internacional (*1870-1960*)*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la UCM, 2005].
— (2004): «International Law as Political Theology: How to Read Nomos der Erde?», *Constellations* 11, pp. 492-511.
KRASTEV, IVAN (2019): *After Europe,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press [*Europa después de Europa,* Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2019].
KRASTEV, IVAN, STEPHEN HOLMES (2019): *The Light That Failed: Why the West Is Losing the Fight for Democracy,* Nueva York y Londres, Pegasus Books [*La luz que se apaga: cómo Occidente ganó la Guerra Fría pero perdió la paz,* Barcelona, Debate, 2019].
KRAUEL, JAVIER (2013): *Imperial Emotions: Cultural Responses to Myths of Empire in Fin-de-Siècle Spain,* Liverpool, Liverpool University Press.
KUMM, MATTIAS (2006): «Beyond Golf Clubs and the Judicialization of Politics: Why Europe Has a Constitution Properly so Called», *The*

American Journal of Comparative Law 54, pp. 505-530.
KUNDERA, MILAN (1984): «The Tragedy of Central Europe», trad. al inglés Edmund White, *The New York Review of Books,* 26 de abril, p. 31.
KUNZ, JOSEF L. (1953): «Treaty Establishing the European Defense Community», *The American Journal of International Law* 47, pp. 275-281.
LACCHÉ, L. (2000): «Coppet et la percée de l'état libéral constitutionnel», en *Coppet, creuset de l'esprit libéral: Les Idées politiques et constitutionnelles du groupe de Madame de Staël,* pp. 135-155, ed. Lucien Jaume, Marsella y París, Presses Universitaires d'Aix-Marseille/Economica.
LACROIX, JUSTINE, KALYPSO NICOLAIDIS (eds.) (2010): *European Stories: Intellectual Debates on Europe in National Context,* ed. Justine Lacroix y Kalypso Nicolaidis, Oxford, Oxford University Press.
LAS CASES, EMMANUEL DE (1824): *Mémorial de Sainte Hélène ou journal où se trouve consigné, jour par jour, ce qu'a dit et fait Napoléon durant dix-huit mois*, vol. 1, París [*Memorial de Napoleón en Santa Elena*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003].
LATIMER, TREVOR (2018): «The Principle of Subsidiarity: A Democratic Reinterpretation», *Constellations* 25, pp. 586-601.
LAWRENCE, T. J. (1895): *Principles of International Law*, Londres, Macmillan.
LECA, ANTOINE (1994): «Lénine et les États-Unis d'Europe», en *L'Europe entre deux tempéraments politiques: Idéal d'unité et paticularisme régionaux*, pp. 207-215, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix.
LEE, DANIEL (2021): *The Right of Sovereignty*, Oxford, Oxford University Press.
LEGER, ALEXIS (1929): *Mémorandum sur l'organisation d'un régime d'union fédérale européenne,* https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5613159m/f5.image, consultado el 10 de febrero de 2021.
LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM (1972): *The Political Writings of Leibniz,* ed. Patrick Riley, Cambridge, Cambridge University Press.
LEMONNIER, CHARLES (1872): *Les États-Unis d'Europe,* París, Librairie de la Bibliothèque Démocratique.

LENIN, VLADÍMIR ILICH ULYANOV (1974): *Collected Works,* vol. 21, Moscú, Progress Publishers.
LEROY-BEAULIEU, ANATOLE (1900): *Congrès des sciences politiques: Séance du mardi 5 Juin,* 1900*: Rapport général de M. Anatole Leroy-Beaulieu. Les États-Unis d'Europe,* París, L. Faraut.
LEROY-BEAULIEU, PAUL (1902): *De la colonisation chez les peuples modernes*, París, Guillaumin.
LEVINGER, MATHEW (2000): *Enlightened Nationalism: The Transformation of Prussian Political Culture,* 1806-1848, Oxford, Oxford University Press.
LIEBER, FRANCIS (1868): *Fragments of Political Science on Nationalism and Inter-Nationalism,* Nueva York, Charles Scribner.
LINDEN, W. H. VAN DER (1987): *The International Peace Movement* 1815-1874*,* Ámsterdam, Tilleul Publications.
LIPGENS, WALTER (1982): *The Formation of the European Unity Movement* [vol. 1 de *A History of European Integration* 1945-1947], Oxford, Clarendon Press.
— (ed.) (1985): *Documents on the History of European Integration,* vol. 1: *Continental Plans for European Union* 1939-1945, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter.
LODGE, HENRY CABOT (1925): *The Senate and the League of Nations,* Nueva York, C. Scribner's Sons.
LORIMER, JAMES (1871): «Proposition d'un congrès international basé sur le principe de facto», *Revue de droit international et de législation comparée* 3, pp. 1-11.
— (1884): *The Institutes of the Law of Nations: A Treatise of the Jural Relations of Separate Political Communities,* Edimburgo y Londres.
LUGARD, F. D. (1923): *The Dual Mandate in British Tropical Africa,* Edimburgo y Londres, William Blackwood and Sons.
MAAS, WILLEM (2007): *Creating European Citizens*, Nueva York, Rowman & Littlefield.
MACAULAY, THOMAS BABBINGTON (1869): «A Speech Delivered in the House of Commons on the 10th of July, 1833», en *Speeches of Lord Macaulay Corrected by Himself,* Londres, Longman, Green, Longman, and Roberts.

MACCORMICK, NEIL (1993): «Beyond the Sovereign State», *Modern Law Review* 56, pp. 1-18.
— (1999): *Questioning Sovereignty: Law, State, and Nation in the European Commonwealth,* Oxford, Oxford University Press.
MACKAY, DAVID (1999): *Federalism and European Union: A Political Economy Perspective,* Oxford, Oxford University Press.
MACKAY, R. W. G. (1940): *Federal Europe: Being the Case for European Federation together with a Draft Constitution of a United States of Europe,* Londres, Michael Joseph.
— (1948): *You Can't Turn the Clock Back,* Nueva York y Chicago, Ziff Davis.
MCLYNN, FRANK (2002): *Napoleon,* Nueva York y Londres, Random House.
MACK SMITH, DENIS (1994): *Mazzini,* New Haven y Londres, Yale University Press.
MACRON, EMMANUEL (2019): «Dear Europe, Brexit is a Lesson for All of Us: It's Time for Renewal», *The Guardian,* 4 de marzo, https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/mar/04/europe-brexit-uk, consultado el 14 de febrero de 2021.
MADISON, JAMES, ALEXANDER HAMILTON, JOHN JAY (1987): *The Federalist Papers,* ed. Isaac Kramnick, Londres y Nueva York, Penguin Books.
MAINE, HENRY SUMNER (1888): *International Law,* Londres, John Murray.
— (1917): *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas* [1861], Londres, Dent [*El derecho antiguo*, Valencia, Tirant Humanidades, 2014].
MAJONE, GIANDOMENICO (2005): *Dilemmas of European Integration: The Ambiguities and Pitfalls of Integration by Stealth,* Oxford, Oxford University Press.
MALCOLM, NOEL (2019): *Useful Enemies: Islam and the Ottoman Empire in Western Political Thought,* 1450-1750*,* Oxford, Oxford University Press.
MANELA, EREZ (2007): *The Wilsonian Moment. Self-Determination and the International Origins of Anti-Colonial Nationalism,* Oxford, Oxford University Press.
MANTENA, KARUNA (2010): *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism,* Princeton, Princeton University Press.
MAÔZ, ZEEV, BRUCE RUSSETT (1993): «Normative and Structural Causes of Democratic Peace, 1946-1986», *American Political Science Review* 87,

pp. 624-638.
MARTIN, BENJAMIN G. (2016): *The Nazi-Fascist New Order for European Culture,* Cambridge, Harvard University Press.
MASARYK, TOMÁŠ GARRIGUE (1972): *The New Europe (The Slav Standpoint),* Lewisburg, Bucknell University Press.
MASON, HENRY (1955): *The European Coal and Steel Community,* La Haya, Nijhoff.
MASSIS, HENRI (1927): *Defence of the West*, trad. al inglés F. S. Flint, con un prefacio de G. K. Chesterton, Londres, Faber and Gwyer.
MAZOWER, MARK (2000): *Dark Continent: Europe's Twentieth Century,* Nueva York, Vintage Books.
— (2008): *Hitler's Empire: How the Nazis Ruled Europe*, Nueva York, Penguin [*El imperio de Hitler*, Barcelona, Crítica, 2008].
— (2009): *No Enchanted Palace: The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations,* Princeton, Princeton University Press.
— (2012): *Governing the World: The History of an Idea*, Nueva York, Penguin.
MAZZINI, GIUSEPPE (1908): *Scritti editi ed inediti di Giuseppe Mazzini,* Imola, Cooperativa Tipografico-Editrice Paolo Galeati.
— (1991): *D'una letteratura europea e altri saggi,* ed. Paolo Maria Sipala, Fasano, Schena.
— (2001): *Thoughts upon Democracy in Europe (*1846-1847*): Un «manifesto» in inglese,* ed. Salvo Mastellone, Florencia, Centro editoriale toscano.
— (2009): *A Cosmopolitanism of Nations: Giuseppe Mazzini's Writings on Democracy, Nation Building and International Relations*, ed. y trad. al inglés Stefano Recchia y Nadia Urbinati, Princeton, Princeton University Press.
MEINECKE, FRIEDRICH (1922): *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates,* Múnich, R. Oldenbourg.
MEYLAN, JEAN-PIERRE (1969): *La Revue de Genève,* Ginebra, Droz.
MILL, JOHN STUART (1920): *Principles of Political Economy with Some of their Applications to Social Philosophy* [1848], Londres, Longmans [*Principios de economía política,* Madrid, Síntesis, 2008].
— (1977): *The Collected Works of John Stuart Mill,* vol. 19, ed. John M. Robson, Toronto, University of Toronto Press.

— (1989): *On Liberty and Other Writings,* ed. Stefan Collini, Cambridge, Cambridge University Press [*De la libertad,* Barcelona Acantilado, 2016].

MILLER, DAVID (2016): *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration*, Cambridge, Harvard University Press.

MILTON, GUY (2016): «God and the Constitution», en *God and the EU: Retrieving the Christian Inspiration of the European Project,* ed. Jonathan Chaplin y Gary Wilson, Londres y Nueva York, Routledge.

MILWARD, ALAN S. (1984): *The Reconstruction of Western Europe* 1945-1951*,* Londres, Methuen.

MILWARD, ALAN S.,GEORGE BRENNAN, FEDERICO ROMERO (1992): *The European Rescue of the Nation State,* Berkeley, Los Ángeles, University of California Press.

MOMMSEN, WOLFGANG J. (1998): «Max Weber and the Peace Treaty of Versailles», en *The Treaty of Versailles: A Reassessment after* 75 *Years,* ed. Manfred F. Boemeke, Gerald D. Feldman y Elisabeth Glaser, pp. 535-546, Cambridge, Cambridge University Press.

MONNET, JEAN (1943): «Note de réflexion de Jean Monnet (Alger, 5 août 1943)», https://www.cvce.eu/obj/note_de_reflexion_de_jean_monnet_alger_5_aout_1943-fr-b61a8924-57bf-4890-9e4b-73bf4d882549.html, consultado el 11 de febrero de 2021.

— (1955): *Les États-Unis d'Europe ont commencé: La Communauté européenne du charbon et de l'acier: Discours et allocutions* 1952-1954*,* París, Robert Laffont [*Los Estados Unidos de Europa han comenzado: la Comunidad Europea del carbón y del acero, discursos y alocuciones* 1952-1954*,* Madrid, Encuentro, 2008].

— (1961): *La Communauté européenne et l'unité de l'Occident,* Lausana, Centre de Recherches Européennes.

— (1978): *Memoirs*, trad. al inglés Richard Mayne, Nueva York, Doubleday [*Memorias*, Madrid, Siglo XXI, 1985].

— (2010): *The United States of Europe Has Begun. The European Coal and Steel Community Speeches and Address* 1952-1954*,* University of Pittsburgh, Archive of European Integration.

MONTAIGNE, MICHEL DE (1993): *The Complete Essays,* ed. y trad. al inglés M. A. Screech, Harmondsworth, Penguin Books [*Ensayos,* vv. eds.].

MONTESQUIEU, CHARLES DE SECONDAT, BARÓN DE (1951): *Œuvres complètes*, vol. 2, ed. Roger Caillois, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
— (1991): *Pensées; Le Spicilège*, ed. Louis Desgraves, París, Robert Laffont.
MORAVCSIK, ANDREW (1997): *The Choice for Europe: Social Purpose and State Power from Messina to Maastricht*, Ithaca, Cornell University Press.
— (2001): «Federalism in the European Union: Rhetoric and Reality», en *The Federal Vision: Legitimacy and Levels of Governance in the United States and the European Union,* ed. Kalypso Nicolaidis y Robert Howse, pp. 159-187, Oxford, Oxford University Press.
MOREFIELD, JEANNE (2005): *Covenants without Sword: Idealist Liberalism and the Spirit of Empire,* Princeton, Princeton University Press.
MORGAN, GLYN (2005): *The Idea of a European Superstate: Public Justification and European Integration,* Princeton, Princeton University Press.
MORI, MASSIMO (2004): *La pace e la ragione: Kant e le relazioni internazionali: Diritto, politica, storia,* Bolonia, Il Mulino.
MORIN, EDGAR (1987): *Penser l'Europe,* París, Gallimard [*Pensar Europa*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994].
— (2009): *Culture et barbarie européennes,* nueva ed., Montrouge, Bayard.
— (2015): *L'Europe à deux visages: Humanisme et barbarie,* Paris, Lemieux.
MOSLEY, OSWALD (1958): *Europe: Faith and Plan*, Euphorion Books.
MOYN, SAMUEL (2012): *The Last Utopia: Human Rights in History,* Cambridge, Harvard University Press.
— (2015): *Christian Human Rights,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
MÜLLER, FRIEDRICH MAX (1888): *Biographies of Words and the Home of the Aryas,* Londres.
MÜLLER, JAN-WERNER (2003): *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought,* New Haven y Londres.
— (2006): «Julien Benda's Anti-Passionate Europe», *European Journal of Political Theory* 5, pp. 125-137.
— (2007): *Constitutional Patriotism*, Princeton, Princeton University Press.

— (2011): *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe,* New Haven y Londres, Yale University Press.
— (2011): «The Promise of 'Demoi-cracy': Democracy, Diversity, and Domination in the European Public Order», en *Political Theory of the European Union,* ed. Jürgen Neyer y Antje Wiener, pp. 187-203, Oxford, Oxford University Press.
— (2016): *Populism,* Londres, Penguin Books.
NAKHIMOVSKY, ISAAC (2011): «The 'Ignominious Fall of the European Commonwealth': Gentz, Hauterive, and the Debate of 1800», en *Trade and War: The Neutrality of Commerce in the Inter-State System,* ed. Koen Stapelbroek, pp. 212-228, Helsinki, University of Helsinki.
NAUMANN, FRIEDRICH (1917): *Central-Europe [Mitteleuropa],* trad. al inglés Christabel M. Meredith, Nueva York, Alfred A. Knopf.
NEYER, JÜRGEN, ANTJE WIENER (eds.) (2011): *Political Theory of the European Union,* Oxford, Oxford University Press.
NICOLAIDIS, KALYPSO (2003): «Our European Demoï-cracy: Is This Constitution a Third Way for Europe?», en *Whose Europe? National Models and the Constitution of the European Union,* Papers of a Multi-Disciplinary Conference held in Oxford in April 2003, ed. Kalypso Nicolaidis y Stephen Weatherill, pp. 137-152, https://europaeum.org/wp-content/uploads/2017/09/Whose-Europe.pdf, consultado el 13 de febrero de 2021.
— (2013): «European Demoicracy and Its Crisis», *Journal of Common Market Studies* 51, pp. 351-369.
NICOLAIDIS, KALYPSO, ROBERT HOWSE (eds.) (2001): *The Federal Vision: Legitimacy and Levels of Governance in the United States and the European Union,* Oxford, Oxford University Press.
NICOLAIDIS, KALYPSO, STEPHEN WEATHERILL (eds.) (2003): *Whose Europe? National Models and the Constitution of the European Union,* Papers of a Multi-Disciplinary Conference held in Oxford in April 2003, https://europaeum.org/wp-content/uploads/2017/09/Whose-Europe.pdf, consultado el 13 de febrero de 2021.
NICOLET, CLAUDE (1982): *L'Idée républicaine en France: Essai d'histoire critique (*1789-1924*),* París, Gallimard.
NIETZSCHE, FRIEDRICH (1982): *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality,* trad. al inglés R. J. Hollindale, Cambridge, Cambridge

University Press.
— (1986): *Human All Too Human: A Book for Free Spirits,* trad. al inglés R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press [*Humano, demasiado humano,* vv. eds.].
— (2002): *Beyond Good and Evil* [1886], ed. y trad. al inglés Rolf-Peter Horstmann y Judith Norman, Cambridge, Cambridge University Press [*Más allá del bien y del mal,* vv. eds.].
— (2012): *The Gay Science* [1882], ed. Bernard Williams, trad. al inglés Josefine Nauckhoff, Cambridge, Cambridge University Press [*La gaya ciencia,* vv. eds.].
— (2017): *The Will to Power: Selections from the Notebooks of the* 1880*s,* ed. y trad. al inglés R. Kevin Hall y Michael A. Scarpitti, Nueva York, Penguin Books [*La voluntad de poder,* vv. eds.].
NUSSBAUM, MARTHA C. (1996): *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. Joshua Cohen, Boston, Beacon Press.
— (2019): *The Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal,* Cambridge, Harvard University Press.
OFFE, CLAUS (2003): «Is There, or Can There Be, a 'European Society'?» en *Demokratien in Europa: Der Einfluss der europäischen Integration auf Institutionenwandel und neue Konturen des demokratischen Verfassungsstaates,* ed. Ines Katenhusen y Wolfram Lamping, Wiesbaden, Springer.
— (2006): «Is There or Can There Be a 'European Society'?», en *Civil Society: Berlin Perspectives,* ed. John Keane, Nueva York y Oxford, Berghahn Books.
— (2015): *Europe Entrapped,* Cambridge, Polity.
O'MALLEY, MARTIN J. (2008): «Currents in Nineteenth-Century German Law and Subsidiarity's Emergence as a Social Principle in the Writings of Wilhelm Ketteler», *Journal of Law, Philosophy and Culture* 2, pp. 23-53.
ORFORD, ANNE (2011): *International Authority and the Responsibility to Protect,* Cambridge, Cambridge University Press.
ORTEGA Y GASSET (1957): *The Revolt of the Masses,* Nueva York, W. W. Norton [*La rebelión de las masas,* vv. eds.].
OSIANDER, ANDREAS (1994): *The States System of Europe* 1640-1990*: Peacemaking and the Conditions of International Stability,* Oxford,

Clarendon Press.
PAGDEN, ANTHONY (ed.) (2002): *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (2008): *Worlds at War: The* 2,500 *Year Struggle between East and West,* Oxford, Oxford University Press.
— (2013): *The Enlightenment and Why It Still Matters*, Oxford, Oxford University Press [*La Ilustración: y por qué sigue siendo importante para nosotros,* Madrid, Alianza, 2016].
— (2015): *The Burdens of Empire:* 1539 *to the Present,* Cambridge, Cambridge University Press.
PARKER, GEOFFREY (2019): *Emperor: A New Life of Charles V,* New Haven y Londres, Yale University Press [*Carlos V: una nueva vida del emperador,* Barcelona, Planeta, 2019].
PASQUINO, PASQUALE (2003): «Conceptualizing Europe», en *Whose Europe? National Models and the Constitution of the European Union,* Papers of a Multi-Disciplinary Conference held in Oxford in April 2003, ed. Kalypso Nicolaidis y Stephen Weatherill, pp. 124-129, https://europaeum.org/wp-content/uploads/2017/09/Whose-Europe.pdf, consultado el 13 de febrero de 2021.
PASTURE, PATRICK (2015): *Imagining European Unity since* 1000 *AD,* Londres, Palgrave Macmillan.
PATTEN, CHRIS (2005): *Not Quite the Diplomat: Home Truths about World Affairs,* Londres, Allen Lane.
PEDERSEN, SUSAN (2015): *The Guardians: The League of Nations and the Crisis of Empire,* Oxford, Oxford University Press.
PEGG, CARL H. (1983): *The Evolution of the European Idea,* 1914-1932*,* Chapel Hill y Londres, University of North Carolina Press.
PELLEGRINO SUTCLIFFE, MARCELLA (2015): *Victorian Radicals and Italian Democrats*, Woodbridge, Royal Historical Society and Boydell Press.
PERSE, SAINT-JOHN [ALEXIS LÉGER] (1930): *Anabasis: A poem by St-J. Perse with a translation into English by T. S. Eliot,* Londres, Faber and Faber [*Anábasis*, Madrid, Visor, 2012].
PERUTA, FRANCO DELLA (1974): *Mazzini e i rivoluzionari italiani: Il «partito d'azione»* 1830-1845, Milán, Feltrinelli.
PIKETTY, THOMAS (2019): *Capital et idéologie*, París, Seuil.

PETTIT, PHILIP (1997): *Republicanism: A Theory of Freedom and Government,* Oxford, Oxford University Press [*Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno,* Barcelona, Paidós, 2004].

PITTS, JENNIFER (2005): *A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France,* Princeton, Princeton University Press.

— (2018): *Boundaries of the International: Law and Empire,* Cambridge, Harvard University Press.

POCOCK, J. G. A. (2003-2015): *Barbarism and Religion,* 6 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

POLIAKOV, LEON (1974): *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe,* trad. al inglés E. Howard, Nueva York, Basic Books.

PROUDHON, PIERRE JOSEPH (1959): *Du Principe fédératif et de la nécessité de reconstituer la parti de la révolution* [1863], en *Œuvres complètes* de P.-J. Proudhon, París, Librairie Marcel Rivière et Cie [*El principio federativo,* Madrid, Editora Nacional, 1977].

PUFENDORF, SAMUEL (1934): *De iure naturae et gentium libri octo*, trad. al inglés C. H. Oldfather y W. A. Oldfather, Oxford, Clarendon Press.

PURCHAS, SAMUEL (1625): *Hakluytus Posthumus or Purchas his Pilgrimes, contayning a History of the World, in Sea Voyages and lande-Travells by Englishmen & others,* 5 vols., Londres.

RABINBACH, ANSON, SANDRA L. GILMAN (eds.) (2013): *The Third Reich Source Book,* Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press.

RADEMACHER, INGRID (2009): «Johann Caspar Bluntschli: Conception du droit international et projet de Confédération européenne (1878)», *Études Germaniques* 254, nº 2, pp. 309-328.

RAIC, DAVID (2002): *Statehood and the Law of Self Determination,* La Haya, Londres y Nueva York, Kluwer Law International.

RAMADAN, TARIQ (2009): «Turkey is Part of Europe: Fear Keeps It out of the EU», *The Guardian*, 6 de agosto, https://www.theguardian.com/commentisfree/2009/aug/06/turkey-eu-membership, consultado el 13 de febrero de 2021.

RAMEL, FRÉDÉRIC (2004): «Durkheim au-delà des circonstances: Retour sur L'Allemagne au-dessus de tout. La mentalité allemande et la guerre», *Revue française de sociologie* 45, pp. 739-751.

RAPPORT, MIKE (2008): 1848*: Year of Revolution,* Nueva York, Basic Books.

— (2016): «Alliances and Treaties: Cooperation and Exchange in War and Peace», *European History Online,* http://ieg-ego.eu/en/threads/alliances-and-wars/alliances-and-treaties/mike-rapport-alliances-and-treatiescooperation-and-exchange-in-war-and-peace/?searchterm=&set_language=en, consultado el 12 de febrero de 2021.

REH, CHRISTINE (2009): «The Lisbon Treaty: De-Constitutionalizing the European Union», *Journal of Common Market Studies* 47, pp. 625-650.

RENAN, ERNEST (2018): *What is a Nation? And Other Political Writings,* ed. y trad. al inglés M. F. N. Giglioli, Nueva York, Columbia University Press [*¿Qué es una nación?,* vv. eds.].

RIBBENTROP, JOACHIM VON (1985): «Joachim von Ribbentrop: Europa Confederation 21 March, 1943», en *Documents on the History of European Integration*, vol. 1: *Continental Plans for European Union* 1939-1945*,* ed. Walter Lipgens, pp. 123-124, Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter.

RIOU, GASTON (1916): *The Diary of a French Private: War-Imprisonment* 1914-1915, trad. al inglés Eden Paul y Cedar Paul, Londres, Allen and Unwin.

— (1938): *Europe, ma patrie*, edición revisada, París, Éditions Baundinière.

RIPSTEIN, ARTHUR (2009): *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy,* Cambridge, Harvard University Press.

RISSE, THOMAS (2019): «Social Constructivism and European Integration», en *European Integration Theory,* ed. Antje Wiener, Tanja Börzel y Thomas Risse, Oxford, Oxford University Press.

RISSE, THOMAS, DANIELA ENGELMANN-MARTIN (2002): «Identity Politics and European Integration: The Case of Germany», en *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union,* ed. Anthony Pagden, pp. 287-316, Cambridge, Cambridge University Press.

RÖBEN, BETSY (2003): *Johann Caspar Bluntschli, Francis Lieber und das moderne Völkerrecht* 1861-1881*,* Baden-Baden, Nomos.

RODOGNO, DAVIDE (2006): *Fascism's European Empire: Italian Occupation during the Second World War,* Cambridge, Cambridge University Press.

— (2008): «Le Nouvel Ordre fasciste en Méditerranée, 1940-1943: Présupposés idéologiques, visions et velléités», *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 55, pp. 138-156.

RODRÍGUEZ, MARIO (1994): *«William Burke» and Francisco de Miranda: The Word and the Deed in Spanish America's Emancipation,* Londres y Lanham, University Press of America.

RODRIK , DANI (2012): *The Globalization Paradox: Democracy and the Future of the World Economy,* Nueva York y Londres, W. W. Norton and Company.

ROLIN-JAEQUEMYNS, GUSTAVE (1873): «De la nécessité d'organiser une institution scientifique permanente pour favoriser l'étude et le progrès du droit international», *Revue de droit international et de législation comparée* 5, pp. 463-491.

ROON, GER VAN (1971): *German Resistance to Hitler: Count Moltke and the Kreisau Circle*, Londres y Nueva York, Van Nostrand Reinhold Co.

ROSANVALLON, PIERRE (2020): *Le Siècle du populisme: Histoire, théorie, critique*, París, Seuil [*El siglo del populismo: historia, teoría, crítica,* Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020].

ROSENBOIM, OR (2017): *The Emergence of Globalism: Visions of World Order in Britain and the United States,* 1939-1950*,* Princeton, Princeton University Press.

ROUGEMONT, DENIS DE (1961): *Vingt-huit siècles d'Europe,* París, Payot [*Tres milenios de Europa: la conciencia europea a través de los textos,* Madrid, Veintisiete Letras, 2007].

— (1968): *The Idea of Europe,* trad. al inglés Norbert Guterman, Cleveland y Nueva York, Meridian Books.

— (1994): *Œuvres complètes,* París, Éditions de la Différence.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1959-1995): *Œuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

ROY, OLIVIER (2007): *Secularism Confronts Islam,* trad. George Holch, Nueva York, Columbia University Press.

— (2020): *Is Europe Christian?*, trad. al inglés Cynthia Schoch, Oxford, Oxford University Press.

RUANE, KEVIN (2000): *The Rise and Fall of the European Defence Community: Anglo-American Relations and the Crisis of European Defence,* Basingstoke, Macmillan.

SABETTI, FILIPPO (2010): *Civilization and Self-Government: The Political Thought of Carlo Cattaneo,* Lanham, Rowman and Littlefield.

SAINT-PIERRE, CHARLES-IRÉNÉE CASTEL, ABAD DE (1986): *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, París, Fayard.
SAINT-SIMON, CLAUDE HENRI DE (1925): *De la réorganisation de la société européenne, ou de la nécessité et les moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale* [1814], ed. Alfred Pereire, introducción de Henri de Jouvenel, París, Les Presses Françaises [*De la reorganización de la sociedad europea*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2011].
SALISBURY, ROBERT GASCOYNE-CECIL, 3er MARQUÉS DE (1905): *Essays of the Late Marquess of Salisbury,* Londres, Murray.
SALTER, ARTHUR (1933): *The United States of Europe and Other Papers,* Nueva York, Reynal and Hitchcock.
SANDBU, MARTIN (2015): *Europe's Orphan: The Future of the Euro and the Politics of Debt,* Princeton, Princeton University Press.
SARTRE, JEAN-PAUL (2008): *Qu'est-ce que la littérature* [1948], París, Gallimard.
SAUNDERS, ROBERT (2018): *Yes to Europe! The* 1975 *Referendum and Seventies Britain,* Cambridge, Cambridge University Press [*¿Qué es la literatura?,* Madrid, Losada, 2012].
SCELLE, GEORGES (1919): *Le Pacte des nations et sa liaison avec la traité de paix,* París, Librairie du Recueil Sirey.
— (1931): «Essai relatif a l'Union européenne», *Revue générale de droit international public* 38, pp. 521-563.
SCHIAVONE, ALDO (2000): *The End of the Past: Ancient Rome and the Modern West,* trad. al inglés Margaret J. Schneider. Cambridge, Londres, Harvard University Press.
— (2012): *The Invention of Law in the West,* trad. al inglés Jeremy Carden y Antony Shugar, Cambridge, Harvard University Press [*Ius: la invención del derecho en Occidente*, Madrid, Adriana Hidalgo, 2009].
SCHMITT, CARL (1940): *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles,* 1923-1939*,* Berlín, Duncker and Humboldt.
— (1943): «Cambio de estructura del derecho internacional», *Revista de estudios políticos* 5, pp. 3-36.
— (1996): *Concept of the Political* [1932], trad. al inglés George Schwab, Chicago y Londres, University of Chicago Press [*El concepto de lo*

político: texto de 1932 *con un prólogo y tres corolarios,* Madrid, Alianza, 2014].
— (2003): *The Nomos of the Earth in International Law and the Jus Publicum Europeaum* [1950], trad. al inglés G. L. Ulmen, Nueva York, Telos Press [*El nomos de la tierra,* Albolote, Comares, 2003].
— (2008): *Constitutional Theory,* ed. y trad. al inglés Jeffrey Seitzer, Durham y Londres, Duke University Press [*Teoría de la constitución,* Madrid, Alianza, 2017].
— (2011): *Writings on War*, ed. y trad. al inglés Timothy Nunan, Cambridge, Polity Press.
SCHNAPPER, DOMINIQUE (1994): *La Communauté des citoyens: Sur l'idée moderne de nation,* París, Gallimard [*La comunidad de los ciudadanos, acerca de la idea moderna de nación,* Madrid, Alianza, 2001].
SCHRODER, PETER (2017): *Trust in Early-Modern International Political Thought,* 1598-1713*,* Cambridge, Cambridge University Press.
SCHROEDER, PAUL (1994): *The Transformation of European Politics* 1763-1848*,* Oxford, Clarendon Press.
SCHUMAN, ROBERT (1964): *Pour l'Europe,* París, Les Éditions Nagel [*Por Europa,* Madrid, Encuentro, 2006].
SCHUMPETER, JOSEPH (1955): *Imperialism and Social Classes [Zur Soziologie der Imperialismen],* trad. al inglés Heinz Norden, Nueva York, Meridian Books [*Imperialismo y Clases sociales,* Madrid, Tecnos, 1986].
SCRUTON, ROGER (2007): *A Dictionary of Political Thought,* Houndmills, Palgrave-Macmillan.
SEELEY, J. R. (1886): *A Short History of Napoleon the First,* Boston, Roberts Brothers.
— (1871): «The United States of Europe», *Macmillan's Magazine* 23, pp. 436-448.
— (1923): *Introduction to Political Science: Two Series of Lectures*, Londres, Macmillan.
SHKLAR, JUDITH (1976): *Freedom and Independence: A study of the political ideas of Hegel's «Phenomenology of Mind»,* Cambridge, Cambridge University Press.
SIEDENTOP, LARRY (2001): *Democracy in Europe,* Nueva York, Columbia University Press [*La democracia en Europa*, Madrid, Siglo XXI, 2001].

SIMMS, BRENDAN (2013): *Europe: The Struggle for Supremacy from* 1453 *to the Present*, Nueva York, Basic Books.
— (2016): *Britain's Europe: A Thousand Years of Conflict and Cooperation,* Londres, Allen Lane.
SISSA, GIULIA (2018): *Jealousy: A Forbidden Passion,* Cambridge, Polity.
SKINNER, QUENTIN (2008): *Hobbes and Republican Liberty,* Cambridge, Cambridge University Press.
SLAUGHTER, ANNE-MARIE (2004): *A New World Order,* Princeton, Princeton University Press.
SLOBODIAN, QUINN (2018): *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism,* Cambridge, Harvard University Press [*Globalistas*, Madrid, Capitán Swing, 2021].
SMITH, ANTHONY (1989): *The Ethnic Origins of Nations,* Oxford, Blackwell.
— (2000): *Myths and Memories of the Nations,* Oxford, Oxford University Press.
SMITH, STEPHEN (2019): *The Scramble for Europe: Young Africa on Its Way to the Old Continent,* Cambridge, Polity Press.
SNYDER, TIMOTHY (2018): *The Road to Unfreedom: Russia, Europe, America,* Nueva York, Tim Duggan Books [*El camino hacia la no libertad*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2019].
SPENGLER, OSWALD (1927): *The Decline of the West: Form and Actuality,* vol. 1, trad. al inglés Charles Francis Atkinson, Nueva York, Alfred Knopf [*La decadencia de Occidente,* Barcelona, Espasa].
SPIERING, MENNO, MICHAEL WINTLE (eds.) (2002): *Ideas of Europe since* 1914*: The Legacy of the First World War,* Houndmills, Palgrave Macmillan.
SPINELLI, ALTIERO (1978): «Reflections on the Institutional Crisis of the European Community», *West European Politics* 1, 77-88.
— (1979): *La mia battaglia per un'Europa diversa,* Maduria, Lacaita editore.
— (1985): *Il Progetto europeo*, Bolonia, Il Mulino.
— (1991): *Il manifesto di Ventotene con un saggio di Norberto Bobbio,* Bolonia, Il Mulino [*El manifiesto de Ventotene,* Barcelona, Els Llums, 2016].
— (2007): *Altiero Spinelli: From Ventotene to the European Constitution*, ARENA Report No 1/07, RECON Report No 1, ed. Agustín José

Menéndez, Oslo, Centre for European Studies University of Oslo, 2007, p. 72, http://www.reconproject.eu/main.php/RECONreport0107.pdf?fileitem=50487350, consultado el 11 de febrero de 2021.

STAAB, ANDREAS (2020): *The End of Europe? The Five Dilemmas of the European Union,* Londres, EPIC Publishing.

STAËL, MADAME (ANNE-LOUISE-GERMAINE) DE (1820-1821): *Œuvres complètes de Mme. La baronne de Staël,* 17 vols., París.

STAPELBROEK, KOEN (ed.) (2011): *Trade and War: The Neutrality of Commerce in the Inter-State System,* Helsinki, University of Helsinki.

STAROBINSKI, JEAN (1989): *Le Remède dans le Mal: Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières,* París, Gallimard [*Remedio en el mal*, Boadilla del Monte, Machado, 2000].

STEINER, ZARA (2005): *The Lights That Failed: European International History* 1919-1933*,* Oxford, Oxford University Press.

STIGLITZ, JOSEPH E. (2016): *The Euro: How a Common Currency Threatens the Future of Europe,* Nueva York y Londres, Norton Publishers [*El euro: cómo la moneda común amenaza el futuro de Europa,* Barcelona, Taurus, 2016].

STIRK, PETER M. R. (ed.) (1989): *European Unity in the Interwar Period,* Londres y Nueva York, Pinter Publishers.

— (1994): *Mitteleuropa: Idea and Prospects,* Edimburgo, Edinburgh University Press.

STRÅTH, BO (2008): «Mitteleuropa: From List to Naumann», *European Journal of Social Theory* 11, pp. 171-183.

SUGANAMI, HIDEMI (2007): «Understanding Sovereignty through Kelsen/Schmitt», *Review of International Studies* 33, pp. 511-530.

SWEDBERG, RICHARD (1994): «Saint-Simon's vision of a united Europe», *European Journal of Sociology* 35, pp. 145-169.

TAGORE, RABINDRANATH (2017): *Nationalism* [1917], Alpha Editions.

TAMIR, YAEL (2019): *Why Nationalism?,* Princeton, Princeton University Press.

TAYLOR, CHARLES (1975): *Hegel,* Cambridge, Cambridge University Press.

TERJANIAN, ANOUSH (2013): *Commerce and Its Discontents in Eighteenth-Century French Political Thought,* Cambridge, Cambridge University Press.

TIBI, BASSAM (2006): «Europeanising Islam or the Islamisation of Europe: Political Democracy versus Cultural Difference», en *Religion in an Expanding Europe,* ed. Byrnes y Katzenstein, pp. 204-224, Cambridge, Cambridge University Press.

TOCQUEVILLE, ALEXIS DE (1896): *The Recollections of Alexis de Tocqueville* [1893], trad. al inglés Alexander Teixeira de Mattos, Nueva York.

— (2001): *Writings on Empire and Slavery,* ed. y trad. al inglés Jennifer Pitts, Baltimore, Johns Hopkins University Press [*Escritos sobre la esclavitud y el colonialismo,* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales].

— (2012): *Democracy in America [*1835-1840*],* trad. al inglés James T. Schleifer, Indianápolis, Liberty Fund [*La democracia en América,* vv. eds.].

TOYNBEE, ARNOLD, VERONICA M. TOYNBEE (eds.) (1954): *Hitler's Europe: Survey of International Affairs* 1939-1946*,* Londres, Oxford University Press [*La Europa de Hitler*, Madrid, Axel Springer, 1986].

TREITSCHKE, HEINRICH VON (1916): *Politics,* vol. 1, trad. al inglés Blanche Dugdale y Torben de Bille, Nueva York, Macmillan.

TRIMÇEV, RIEKE, GREGOR FEINDT, FÉLIX KRAWATZEK, FRIEDEMANN PESTEL (2019): «Europe's Europes: Mapping the Conflicts of European Memory», *Journal of Political Ideologies*, pp. 51-77. doi: 10.1080/13569317.2019.1696925, consultado el 13 de febrero de 2021.

TUORI, KAIUS, HETA BJORKLUND (eds.) (2019): *Roman Law and the Idea of Europe,* Londres, Bloomsbury Academic.

TWISS, SIR TRAVERS (1888): *Le Congrès de Vienne et la conférence de Berlin,* Bruselas y Leipzig.

UNAMUNO, MIGUEL DE (1923): «L'Avenir de l'Europe: Le Point de vue d'un Espagnol», *La Revue de Genéve* (1 de enero), pp. 20-24.

UNGER, GÉRARD (2005): *Aristide Briand: Le Ferme Conciliateur*, París, Fayard.

UNTEA, IONUT (2012): «New Middle Ages or New Modernity? Carl Schmitt's Interwar Perspective on Political Unity in Europe», en *Europe in Crisis: Intellectuals and the European Idea* 1917-1957*,* ed. Mark Hewitson y Matthew D'Auria, pp. 169-182, Nueva York y Oxford, Berghahn.

VALÉRY, PAUL (1957): *Œuvres complètes,* París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
VAROUXAKIS, GEORGIOS (2010): «Mid-Atlantic Musings. The 'Question of Europe' in British Intellectual Debates, 1961-2008», en *European Stories: Intellectual Debates on Europe in National Context,* ed. Justine Lacroix y Kalypso Nicolaidis, pp. 147-166, Oxford, Oxford University Press.
VATTEL, EMER DE (2008): *The Law of Nations, or Principles of the Law of Nature, Applied to the Conduct and Affairs of Nations and Sovereigns* [1757], ed. y trad. al inglés Béla Kapossy y Richard Whatmore, Indianápolis, Liberty Fund.
VAYSSIÈRE, BERTRAND (2006): *Vers une Europe fédérale?: Les Espoirs et les actions fédéralistes au sortir de la Seconde Guerre Mondiale,* Bruselas, Peter Lang.
VEIGA, FRANCISCO (2022): *Ucrania 22: la guerra programada,* Madrid, Alianza.
VERHOFSTADT, GUY (2017): *Europe's Last Chance: Why the European States Must Form a More Perfect Union,* Nueva York, Basic Books.
VILLEPIN, DOMINIQUE DE (2001): *Les Cent-jours, ou l'esprit de sacrifice,* París, Perrin [*Los cien días: el final de la era napoleónica,* Barcelona, Inédita, 2005].
VIROLI, MAURICIO (2005): *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism,* Oxford, Oxford University Press [*Por amor a la patria*, Boadilla del Monte, Acento, 1997].
VOLTAIRE [FRANÇOIS-MARIE AROUET] (1769): *De la paix perpétuelle par le docteur Goodheart,* Ginebra.
WALLERSTEIN, IMMANUEL (2005): *Africa: The Politics of Independence and Unity,* Lincoln y Londres, University of Nebraska Press.
WEILER, JOSEPH (1999): *The Constitution of Europe: «Do the New Clothes Have an Emperor?» and Other Essays on European Integration*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (2000): «Federalism and Constitutionalism: Europe's *Sonderweg*», Harvard Jean Monnet Working Paper No. 7/99 10/100, https://jeanmonnetprogram.org/(2000):-jean-monnet-working-papers/, consultado el 12 de febrero de 2021.

— (2001): «Federalism without Constitutionalism: Europe's *Sonderweg*», en *The Federal Vision: Legitimacy and Levels of Governance in the United States and the European Union,* ed. Kalypso Nicolaidis y Robert Howse, pp. 54-70, Oxford, Oxford University Press.

— (2007): «A Christian Europe? Europe and Christianity: Rules of Commitment», *European View* 6, pp. 143-150.

WELLER, SHANE (2021): *The Idea of Europe: A Critical History,* Cambridge, Cambridge University Press.

WELLS, H. G. (1914): *The War That Will End War,* Londres, Frank and Cecil Palmer.

WELLS, H. G., SALVADOR DE MADARIAGA, J. MIDDLETON MURRY, C. E. M. JOAD (1940): *The New World Order,* Londres, National Peace Council.

WELLS BROWN, WILLIAM (1855): *The American Fugitive in Europe: Sketches of Places and People Abroad,* Nueva York.

WELSH, JENNIFER M. (1995): *Edmund Burke and International Relations: The Commonwealth of Europe and the Crusade against the French Revolution,* Nueva York, St. Martin's Press.

— (1996): «Edmund Burke and the Commonwealth of Europe: The Cultural Bases of International Order», en *Classical Theories of International Relations,* ed. Ian Clark e Iver B. Neumannn, pp. 173-192, Londres, Macmillan.

WHEATON, HENRY (1836): *Elements of International Law: With a Sketch of the History of the Science,* Filadelfia.

WHITEMAN, KAYE (2011): «The Rise and Fall of Eurafrique: From the Berlin Conference of 1884-1885 to the Tripoli EU-Africa Summit of 2010», en *The EU and Africa: From Eurafrique to Afro-Europa,* ed. Adekeye Adebajo y Kaye Whiteman, pp. 23-44, Nueva York, Columbia University Press.

WIENER, ANTJE, TANJA BÖRZEL, THOMAS RISSE (eds.) (2019): *European Integration Theory*, Oxford, Oxford University Press.

WILLIAMS, ANDREW (2004): *EU Human Rights Policies: A Study in Irony,* Oxford, Oxford University Press.

— (2010): *The Ethos of Europe: Values, Law and Justice in the EU,* Cambridge, Cambridge University Press.

WILSON, JAMES (2007): *The Collected Works of James Wilson,* 2 vols., ed. Mark David Hall y Kermit L. Hall, Indianápolis, Liberty Fund.

WOLFF, LARRY (1994): *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press.

WOTTON, DAVID (ed.) (1986): *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writings in Stuart England*, Londres, Penguin Books.

YOUNG, JULIAN (2010): *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography,* Cambridge, Cambridge University Press.

YPI, LEA (2008): «Statist Cosmopolitanism», *Journal of Political Philosophy* 16, pp. 48-71.

ZAMOYSKI, ADAM (2007): *Rites of Peace: The Fall of Napoleon and the Congress of Vienna*, Londres, Harper Press.

ZIEGERHOFER, ANITA (2004): *Botschafter Europas: Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi und die Paneuropa-Bewegung in den zwanziger und dreißiger Jahren,* Viena, Böhlau.

ZIELONKA, JAN (2006): *Europe as Empire: The Nature of the Enlarged European Union*, Oxford, Oxford University Press.

ZIMMERN, ALFRED (1918): *Nationality and Government, with Other Wartime Essays*, Nueva York, Robert McBride and Company.

— (1922): *Europe in Convalescence,* Londres, Mills and Boon.

— (1936): *The League of Nations and the Rule of Law,* 1918-1935, Londres, Macmillan.

Título original: *The Pursuit of Europe*

Edición en formato digital: 2023

Calle Valentín Beato, 21
28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN ebook: 978-84-1148-236-3